



اللجنة الاقتصادية والاجتماعية  
لغربي آسيا

برنامج الأمم المتحدة  
الإنمائي

# مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي في الفكر العربي الاسلامي

حسن حنفي

سلسلة دراسات التنمية البشرية رقم (٩)

الأمم المتحدة

A  
297.1977  
H233ma

Distr.  
GENERAL

E/ESCWA/SD/1997/10  
16 November 1997  
ORIGINAL: ARABIC



برنامج الأمم المتحدة  
الإنمائي

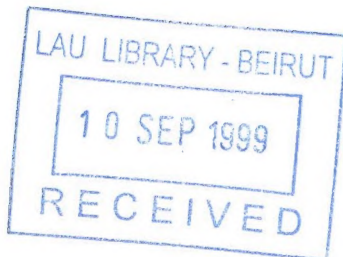


اللجنة الاقتصادية والاجتماعية  
لغربي آسيا

## مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي في الفكر العربي الاسلامي

حسن حنفي

سلسلة دراسات التنمية البشرية رقم (٩)



الأمم المتحدة  
نيويورك، ١٩٩٨

Gift

الآراء الواردة في هذه الوثيقة هي آراء المؤلف، ولا تعكس بالضرورة رأي اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا.

98-0014

## المحتويات

### الصفحة

أولاً-	مقدمة: الموضوع والمنهج.....	١
ثانياً-	مفهوم العلم.....	٧
ثالثاً-	مفهوم العمل.....	٢٣
رابعاً-	التكافل الاجتماعي.....	٣١
خامساً-	مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي وايدولوجيات التنمية.....	٤٥
سادساً-	المعوقات الايدولوجية في الثقافة التقليدية.....	٥٠
سابعاً-	المقومات التراثية لايدولوجيات التنمية.....	٦٠



## أولاً- مقدمة: الموضوع والمنهج

مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي من المفاهيم الرئيسية في التراث القديم. واللفظان الأولان، العلم والعمل، لفظان قديمان وحديثان في آن واحد في التراث القديم وفي الفكر الإسلامي المعاصر، ملتقى التراثين القديم والغربي. وفي حين أن تعبير "التكافل الاجتماعي" تعبير حديث وإن كان يدل على معنى قديم أيضاً: الاشتراك في الأموال ورد حقوق الفقراء في أموال الأغنياء، ولو أنه مشتق من لفظ قديم "كفل" بمعنى الرعاية والتعهد.

وترتبط المفاهيم الثلاثة ببعضها البعض. فالعلم هو النظر، والعمل هو الممارسة، والتكافل الاجتماعي هو الانتقال من الفرد إلى الجماعة، ومن الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، ومن الذات إلى الموضوع، ومن الفكر إلى الواقع، ومن الشريعة إلى العالم. وبتعبير كانط، العلم هو "العقل النظري"، والعمل هو "العقل العملي"، والتكافل الاجتماعي هو الغائية في التاريخ، مما يعادل "ملكة الحكم".

وترتبط هذه المفاهيم الثلاثة فيما بينها من حيث تكوين الحروف وإن لم يكن من حيث الاشتقاق. فلفظ "علم" مكون من حروف ثلاثة (ع ول وم) وهي نفس الحروف التي يتكون منها لفظ عمل (ع ول وم) مع تبديل الحرفين الثاني والثالث تقديمًا وتأخيرًا. وإذا كان التكافل الاجتماعي يتعلق بوضع البشر في العالم فإن لفظ "عالم" يتكون من نفس الحروف الثلاثة (ع ول وم) وب نفس ترتيب حروف لفظ "علم" مع إضافة المد بعد الحرف الأول دلالة على عظم العالم وكبره واتساعه وامتداده. فالعلم والعمل يتحققان في العالم وليس خارج العالم، في علم لدني أو في عمل أخروي.

والفكر العربي الإسلامي له مصادره الأولى في القرآن والسنة ثم في العلوم الإسلامية القديمة، خاصة العلوم الفقهية التي تحولت إلى ثقافة شعبية متداخلة مع الأمثال العامة ومكونة الوجدان العربي الإسلامي. كما أن الفكر العربي المعاصر هو نقطة الالتقاء بين التراث القديم والتراث الغربي، بين الموروث والوافد متفاعلاً مع الواقع العربي واحتياجاته، وأزماته ومتطلباته، بالرغم من عدم وجود ميزان دقيق يميز بين ما يأتي من القديم وما يأتي من الجديد نظراً لأننا على اتصال بالغرب منذ أكثر من مائتي عام.

فما أكثر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي قرنت بين العلم والعمل. وما أكثر الإشارات إلى حق الفقراء في أموال الأغنياء، والزكاة على المال، والصدقات والكفارات، وحق الجوار، ونقد تركيز الأموال في أيدي قلة من الأغنياء وضرورة سيولته بين الناس،



وحركته بين الطبقات. كما ان هذه المفاهيم لا تستمد فقط من التراث العربي الاسلامي بل أيضاً من الامثال العامة التي تتداخل مع التراث فيكونان معاً الرافيين الأساسيين في الثقافة الشعبية. فما يؤثر في الناس ليس تراث العلماء في بطون الكتب مباشرة، بل الثقافة الشعبية العامة التي أفرزت أيضاً حكمتها في الامثال العامة والسير الشعبية. ونادراً ما يأتي منها من الايديولوجيات الحديثة للتنمية، الأقرب الى الوافد الغربي منها الى الموروث القديم.

ومن هنا أتت ضرورة وجود أدبيات جديدة تحلل مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي في الثقافة العربية المعاصرة التي يصب فيها الموروث، الديني أو الشعبي، والوافد، الشرقي أو الغربي، وتكون في نفس الوقت حصيلة تجارب التنمية المعاصرة: الاقطاعية قبل الثورات العربية، او الاشتراكية بعدها، او الرأسمالية بعد انحسار المد القومي، والتحول من الاشتراكية الى الرأسمالية من الخمسينات والستينات الى السبعينات والثمانينات وحتى الآن، كما هو الحال في التجربة المصرية. لذلك أصبح المفكر العربي محصوراً بين ثقافتين: الموروث والوافد، ومحاصراً بين قطبين: الأدبيات المنقولة، بصرف النظر عن مصدر النقل، القديم أو الجديد، والتجارب المعاشة، أي الواقع الذي يراه كل الناس؛ وعليه أن يفك هذا الحصار المزدوج، المنقول والواقع، بين النص والتجربة المعاشة، بتحليل عقلي رصين تظهر فيه وحدة المنقول والمعقول والمعاش.

ويمكن دراسة هذه المفاهيم الثلاثة بعدة مناهج كانت ولا تزال شائعة في الدراسات الاسلامية. وتتفاوت هذه المناهج بين دراسة ما ينبغي أن يكون ودراسة ما هو كائن. ولما كان الموضوع هو المفاهيم وليس الواقع، فان دراسة المفاهيم تكون أقرب الى الدراسات المعيارية منها الى الدراسات التجريبية. وبما ان الوعي العربي المعاصر مازال أقرب الى الوعي المثالي الذي يرى ما ينبغي أن يكون أكثر مما هو كائن، ويعبر عن معايير الموروثة التي قد يكون الواقع على نقيضها، فيعرب عن أماني وتطلعات ويحلم بعالم أفضل في الماضي أو في المستقبل بعيداً عن أزمة الحاضر بآلامه وأحزانه، غلبت عليه في دراسة المفاهيم المناهج النصية المعيارية.

وعادة ما تكون دراسة ما ينبغي ان يكون بالمنهج الدفاعي الذي يبين عظمة الاسلام ودعوته الى العلم والعمل والتكافل الاجتماعي كقيم اسلامية أصيلة. فلا يوجد دين عظم هذه القيم كما عظمها الاسلام. فالعلم شعاره في "اقرأ" وفي تسمية كتابه المقدس "القرآن". والعمل دليله في "وقل اعملوا"، والتكافل الاجتماعي جوهره: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً".

وعادة ما يعتمد المنهج الدفاعي على النصوص الأولى في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين والعلماء الأوائل، خاصة الصوفية. وهو يحلل النصوص لغوياً ويشرحها نصياً، ونادراً ما يشير الى اسباب النزول وأثرها في التغير الاجتماعي. وقد يتجاوز تحليل النصوص الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والتابعين وكبار الزهاد الى كتب التراث نفسه، خاصة التراث الفقهي، إما تكراراً وشرحاً وعرضاً وتلخيصاً أو مع بعض الاجتهادات المعاصرة التي تبين عصرية الاسلام وحدائه الدين وقدرته على حل مشاكل العصر التي يشعر بها الجميع: الجهل، والكسل، والتفاوت الشديد بين الفقراء والاعنياء. وقد يؤدي عرض ايجاب الفكر الى ادراك سلب الواقع.

والمنهج الدفاعي، بطبيعته، يدافع عن الأفكار والقيم ولا ينظرها أو يحللها أو يبين مدى تفاعلها مع الواقع قبولاً أو رفضاً، تسليماً أو اعتراضاً. كما انه منهج انتقائي يقوم على اختيار النصوص المؤيدة وترك النصوص المعارضة، مما يسمح لعالم آخر، من موقف مخالف، باختيار النصوص المتروكة عن قصد واجراء عرض لها مناقض للعرض الأول. ثم ينشأ تراسق بالنصوص بين الموقفين الاجتماعيين المتعارضين، وكل منهما يجد شرعيته في النصوص وذريعته فيها. لكن الموقف الاجتماعي هو الأساس، والنص هو المشرع والغطاء. الأول يجعل الاسلام اشتراكياً: العلم هو العلم بالواقع، والعمل هو العمل اليدوي، والتكافل هو اعادة توزيع الدخل والقضاء على الرأسمالية؛ والثاني يجعله رأسمالياً: العلم هو العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر، خيره وشره، والعمل هو العمل الصالح للأخرة، والتكافل الاجتماعي أخلاق الاسلام التي تقوم على الزكاة: ٢,٥ في المائة من مجموع الثروة تحليلاً لباقي الثروة (٩٧,٥ في المائة)، وتشريعاً للملكية، وعلى الصدقة الاختيارية. وحرية التجارة والربح مكفولة بالشرع.

وعادة ما تتم دراسة ما هو كائن بالمنهج الاحصائي والاسلوب التقريري الذي يرصد التجارب التنموية في العالم العربي في عصورها المتتالية: الليبرالية ثم الاشتراكية العربية ثم الرأسمالية، كما هو الحال مثلاً في تاريخ مصر الحديث قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وبعدها، أي قبل الناصرية وبعدها. وغالباً ما يقوم بذلك علماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد، فيرصدون الواقع أكثر مما يصفون المثال. وهم يقومون بذلك على مستوى الفرد أو الأسرة أو المجتمع أو الإقليم، فيركزون على الممارسات الفعلية أكثر من تركيزهم على المبادئ النظرية، وعلى الوقائع أكثر من المفاهيم.

ويمتاز هذا المنهج بالقدرة على كشف الواقع الفعلي والممارسات العملية إلا أنه، أيضاً، محدود بعدة عوامل. فهو تجزيئي اقليمي النزعة، لأنه كلما كانت وحدة التحليل



صغيرة (الفرد أو الأسرة)، كانت النتائج عملية أكثر.. وهو يتعامل مع وقائع وليس مع أفكار أو مفاهيم، ويحصي أشياء ولا يدرك معاني. كما أنه لا يبدأ بالمفاهيم الواسعة المطلقة مثل العلم والعمل والتكافل الاجتماعي، بل يطبق ذلك على عينات محددة في بيئة واحدة أو قرية صغيرة أو مدينة معينة أو إقليم أو وطن، أو العالم العربي ككل، ابتداءً من عينات ممثلة. وكلما ضاقت العينة أصبحت أقل تمثيلاً، وبالتالي يقع البحث في مخاطر التعميمات والأحكام المسبقة والانتقال من وصف الجزء إلى الحكم على الكل. ومن ثم يصبح السؤال: كيف يمكن دراسة هذه المفاهيم الثلاثة بالمنهج التجريبي الإحصائي وعلى أوسع نطاق ممكن من أجل الوصول إلى أحكام عامة تتجاوز الأفراد والجماعات والقرى والمدن والأقاليم إلى مجموع الوطن العربي أو العالم الإسلامي. ثم إن هذا المنهج لا يبين تفاعل هذه المفاهيم الثلاثة في الواقع الاجتماعي المتغير. وقد لا يتجاوز التحليل الكمي إلى الوصف الكيفي، وكأن الجداول الإحصائية قادرة على قراءة نفسها بنفسها دون تأويل أو رؤية للبواعث أو المفاهيم التي تحدد سلوك الأفراد والمجتمعات.

وكما يعتمد المنهج الدفاعي على أدبيات التراث، كذلك يعتمد المنهج الإحصائي على الأدبيات المعاصرة في العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، العربية والأجنبية. وبالرغم من اعتماد الأدبيات العربية على الدراسات الميدانية المباشرة، يكون التأسيس النظري، عادةً من الأدبيات الغربية التي غالباً ما يسودها الخطاب التنموي الرسمي لهيئات ومنظمات التنمية الدولية. وغالباً ما تقع هذه الأدبيات في وهم وجود نموذج واحد للتنمية لكل المجتمعات والشعوب والثقافات: فالتنمية واحدة، والمجتمعات نمطية، والنموذج الغربي نموذج عالمي معياري يتكرر في الخارج: في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وتغفل هذه الدراسات النمطية خصوصيات تجارب التنمية، سواء في الثقافة أو في الواقع المحلي، وتقتصر على الإحصائيات المجردة وعلى تحليلها وتحويلها، أحياناً، إلى نماذج رياضية تغفل التجارب الحية التي منها نشأت، وتتعامل مع البشر كما تتعامل مع وحدات قياسية متساوية.

لذلك كان المنهج الوصفي هو أفضل المناهج لدراسة هذه المفاهيم الثلاثة ومدى تأثيرها في عمليات التنمية البشرية من أجل رؤية الأبعاد الذاتية والثقافية للتنمية وكيفية استخدامها أو استبعادها في التنمية المعاصرة. ويبدأ الوصف بتحليل التنمية المعاصرة باعتبارها تجارب حية فردية واجتماعية وحضارية في شعور الباحث باعتباره مشاركاً في عملية التنمية لجعلها بأكملها. وفي التجربة الحية تلقت المفاهيم والممارسات العملية، والتراث والواقع الاجتماعي. فالتراث ما زال حياً في وجدان الناس، يمدهم بتصوراتهم للعالم وبمعاييرهم للسلوك. والواقع الاجتماعي هو الحامل الحضاري أو السياق التاريخي الذي تتم فيه عمليات التنمية. والوصف، وإن لم يتضمن أحكاماً، هو، بطبيعته، حكم، ولكنه حكم

ضمني على التراث الحي وتفاعله مع الواقع الاجتماعي في عمليات التنمية عن طريق كشفها وبيانها وتتبع مسارها وكأن الواقع يتحدث عن نفسه. فتحليل المفاهيم باعتبارها معاني حية في الشعور يؤدي إلى العودة إلى الأشياء ذاتها بعيداً عن الإحصائيات المجردة والبيانات الإحصائية والرسوم البيانية من ناحية، وبعداً عن الواقع التجريبي والاستبيانات والمقابلات المباشرة من ناحية ثانية. فالوصف يتم على مستوى إنساني خالص: مستوى التجربة الحية الفردية والجماعية، وليس على المستوى الصوري الخالص أو المستوى المادي الساذج. ولما كان الواقع حياً متطوراً فإن وصف مسار هذه المفاهيم الثلاثة في مسار عمليات التنمية يكون في نفس الوقت كشفاً عن حضور الماضي في الحاضر، ورصداً لسيناريوهات المستقبل وتنبؤاً بمساراته. فلا فرق في الوعي بالزمان بين الحاضر والماضي والمستقبل. وقد عرف المنهج الظاهرياتي في العلوم الاجتماعية، خاصة في ظاهريات الثقافة التي ترصد تجارب الماضي باعتبارها تجارب حية في الشعور وتصف تجارب الحاضر باعتبارها مصب الماضي المعاش بل وتنبأ بالمستقبل باعتباره احتمالات أو توقعات بناءً على قوانين التاريخ<sup>(١)</sup>.

ويمكن لمنهج تحليل المضمون أن يساعد على اقتناص المعاني ابتداءً من أشكال اللغة، وهو نوع من تحليل الخطاب لا يهدف إلى معرفة تركيبه وبنائه بل يهدف إلى الخروج منه إلى عالم المعاني ثم إلى عالم الأشياء. فاللغة تكشف المعنى وتحيل إليه. والمعنى يكشف العالم باعتباره عالماً حياً في الشعور. وقد غلب منهج تحليل المضمون على العلوم الاجتماعية والسياسية في تحليل خطب الرؤساء والمديرين ورؤاهم الاجتماعية والسياسية. كما أنه يستعمل لتحليل الخطاب الديني والعلمي والفلسفي والأدبي والقانوني والتاريخي<sup>(٢)</sup>. وعيب منهج تحليل المضمون أنه صوري، يرصد تكرار الأسماء والأفعال والحروف والضمائر من أجل كشف دلالاتها وكأن التحليل غاية في ذاته. وقد يضع الموضوع نفسه وسط هذه التحليلات اللغوية، ويطغى البرهان على المطلوب البرهنة عليه. لذلك أثر بعض الباحثين وضع التحليلات الكمية الإحصائية في أسفل الصفحات والاكتفاء بالوصف الكيفي في أعلاها. ومع ذلك فإنه يظل يغلب الدليل على المدلول، والإشارة على المشار إليه.

(١) قمنا، من قبل، بعدد من الدراسات الوصفية مستعملين هذا المنهج في الدين والثورة في مصر، ج ٣، "الدين والتنمية القومية"، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩، وخاصة "الدين والتنمية القومية في مصر"، ص ٣-٤٢، و"دور الدين في معارك التنمية"، ص ٤٣-٢١٠، و"الدين والتنمية"، ص ٢٨٩-٣١٢، مراجعة وتقرير، ص ٢١٣-٣٢٣.

(٢) انظر دراساتنا "المال في القرآن"، و"الجهاد"، تحليل لفظي من القرآن في الدين والثورة في مصر، ج ٧، "اليمن واليسار في الفكر الديني"، ص ١٢٠-١٢٢، ص ١٧٨-١٨٣.



ولا فرق في الدليل بين نصوص القرآن والسنة وبين الأمثال العامة. فقد تحول جزء كبير من التراث الديني، بعد أن استقر وأصبح أحادي الطرف، إلى أمثال عامة يستشهد الناس بها قدر استشهدهم بآيات القرآن وأحاديث الرسول. كما صب التراثان الديني والشعبي في ثقافة الجماهير بحيث يصعب، في الممارسة الثقافية، التمييز بين الاثنين. لذلك كثر الاستشهاد بالأمثال العامة في معوقات التنمية ومقوماتها لأنها هي الوسيط بين مفاهيم التنمية وعمليات التغيير الاجتماعي.

ويمكن دراسة هذه المفاهيم الثلاثة في عدة علوم اجتماعية حديثة مثل انثروبولوجيا الثقافة أو علم اجتماع الثقافة أو الثقافة السياسية، لأن الموضوع يتسم بالتداخل. وكان الأفضل دراستها داخل الفلسفة باعتبارها علماً إنسانياً وباعتبارها تضم هذه العلوم السابقة. ولكن يظل جوهر التحليل هو التحليل الفلسفي الخالص اعتماداً على الجهد الفردي والاجتهاد الشخصي، دون الاعتماد كثيراً على الدراسات الثانوية والأدبيات المسهبة في الموضوع. وقد كان الهدف عدم تكرار ما هو معروف سلفاً في الدراسات المشابهة والأساليب النمطية التقليدية، ومحاولة الاجتهاد من جديد حتى لو كان محفوفاً بالمخاطر المنهجية والموضوعية. ولذلك لم تجر الاحالة إلى المصادر، أي النصوص القديمة، دون المراجع، أي الدراسات الثانوية والأدبيات المعاصرة.

كذلك استعمل الأسلوب الفلسفي العام دون المصطلحات المهنية المستخدمة في التخصصات الدقيقة. فالغاية هي مخاطبة الجمهور العريض وليس النخبة العالمية. والموضوع أقرب إلى هموم العالم والمواطن سوية، وليس العالم وحده أو المواطن وحده. ولا يعني الأسلوب الثقافي العام أي تنازل عن الدقة العلمية في العبارة أو المصطلح، بل يعني إيصال المعنى بأيسر الطرق وأسهلها. فالمقصود هو المعنى وليس اللفظ، والرسالة وليس حاملها.

## ثانياً - مفهوم العلم

لا يعني "العلم" في التراث العربي الاسلامي العلم الطبيعي كما هو شائع في الفكر الغربي وكما هو مفهوم أيضاً في الفكر العربي المعاصر تحت تأثير الفكر الغربي والاحساس بالنقص أمامه والرغبة في اللحاق باهم انجازاته، تقليداً وتبعية ونزولاً على معايير العصر. بل يعني "العلم" كل نسق معرفي ينتظم موضوعاً ومنهجاً وغاية، لا فرق في ذلك بين العلم الطبيعي والعلم الانساني، أو، كما يقول الفلاسفة الالمان، بين "علوم الطبيعة" و"علوم الروح". وربما يكون أحد اسباب أزمة العلم الطبيعي في الغرب هو الفصل بين العلم الطبيعي والعلم الانساني بدعوى الموضوعية والحياد والتفرقة بين حكم الواقع وحكم القيمة. فالواقع بلا قيمة، والقيمة بلا واقع، والموضوع بلا ذات، والذات بلا موضوع. تلك هي ثنائية العصر الحديث التي عرف بها الغرب في الصراع بين المثالية والواقعية، والصورية والمادية، والعقلية والتجريبية، والتي تأرجحت في داخلها العلوم الانسانية بين هذا النموذج مرة وذلك النموذج مرة أخرى، حتى استقرت على نموذجها الخاص في العلوم الانسانية كما صاغتها الظاهريات.

ويعني "العلم" هنا المعرفة المنظمة، المعرفة الشاملة التي تعطي تصوراً عاماً للكون والحياة. ولما احتاج كل شيء إلى معرفة، تعددت العلوم حتى في جزئيات المعارف. فكل موضوع جزئي علم: علم اسباب النزول، علم الناسخ والمنسوخ، علم المكي والمدني داخل علوم القرآن، وعلم الحروف، وعلم الكتابة، وعلم القراءة، وعلم البيان، وعلم البديع، وعلم الصرف وعلم النحو داخل علوم اللغة. ويشمل العلم عدة علوم، لذلك يكون اللفظ أحياناً في صيغة المفرد مثل "علم أصول الدين" و "علم أصول الفقه"، وقد يكون بصيغة الجمع، مثل "علوم الحكمة"، لأنها تشمل المنطق والطبيعات والالهييات، و"علوم التصوف" لأنها تشمل المقامات والأحوال والرياضيات والمجاهدات. وفي العلوم النقلية علم التفسير، وعلم الحديث، وعلم السيرة، بالمفرد، وعلوم القرآن لأنها تشمل علم اسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلم المكي والمدني، وعلم المحكم والمتشابه، وعلوم الفقه لأنها تشمل العبادات والمعاملات، والفرائض والسنن، بالجمع. والعلوم العقلية كلها بالمفرد، سواء العلوم الطبيعية مثل علم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم النبات وعلم الحيوان وعلم المعادن، أو العلوم الرياضية مثل علم الحساب وعلم الهندسة وعلم الفلك وعلم الموسيقى، أو العلوم الانسانية مثل علم اللغة وعلم الأدب وعلم الجغرافيا وعلم التاريخ.

وتتجلى هذه المنظومة العامة للمعارف الانسانية تحت مفهوم العلم في مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمي (ت ٣٨٦)، إذ يضم علوم الدين، مثل قواعد الدين، واحكام النبوة،



وشرح السنة، وفوائد الدين، والرد على الكفرة والغرائب، أو آداب الاسلام، والاوراد والمناظرات، ومعالجة الذنوب، وحقيقة الدنيا وآفاتنا، وسلوة العقلاء، والحلال والحرام، والحقوق أو المكارم والمفاخر، وغرور الانسان، والجهاد، وفتن آخر الزمان، ونوادر العلماء؛ وعلوم الدنيا، مثل الجواهر والاقاليم، وعشرة النساء، والسلطان، وأسرار الوزارة، والتواريخ وسير الملوك، والحروب، والتعبير، وعجائب البلدان، والخواص، والباء<sup>(٣)</sup>.

وقد ذكرت صيغة العلم في القرآن ٨٠ مرة، وتعني العلم اللدني المنزل من عند الله. فالله هو المعلم الذي يهب الناس العلم، وهو علام الغيوب. والعلم هو العلم المدون في اللوح المحفوظ، لا يقربه الخطأ أو النسيان، ويعرفه الراسخون في العلم الذين أوتوا العلم، ويؤمنون به. لذلك ارتبط العلم بالإيمان والتسليم ومعرفة الحق. وهو مضاد للجهل وعدم المعرفة. وهو أيضا في مقابل الظن، أي العلم بلا دليل. فالعلم لا يكون إلا علما يقينيا، وطريقة البرهان لا الجدل والمراء. وهو علم لا خلاف عليه ولا تشتت فيه ولا تفرق حوله كما حدث مع أهل الكتاب. وهو علم شامل يضم العلم بالغيب والعلم بالشهادة، العلم بالملأ الأعلى والعلم بما تخبئ الأرض، العلم بالسماء والعلم بالأرض، ويروي تاريخ الأمم السابقة، ويتطور بتطور العصر. لذلك كان علما محدودا يعرف الإنسان منه قدر ما يستطيع؛ مقاييس صدقه في التنزيل بمطابقته مع الواقع، وفي التأويل بمطابقته مع النفس؛ يجمع بين القوة المعنوية والقوة المادية. فالبسطة في العلم وفي الجسم معا. وأخيرا يبعث العلم على التقوى والهدى. فهو علم موجه الى النفس لتصفيتها، والى الأخلاق لتأسيسها. يتأسس في العقل وفي النفس وفي الطبيعة في آن واحد<sup>(٤)</sup>.

(٣) جمال الدين أبو بكر الخوارزمي، مفيد العلوم ومبيد الهموم، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، ١٣٣٠ هـ.

(٤) وقد ذكر لفظ العلم ومشتقاته في القرآن ٧٧٩ مرة، في عدة معان، على النحو التالي طبقاً للتحليل المضمون من ناحية أشكال اللفظ:

- ورود اللفظ باعتباره فعلا ( ٤٢٥ مرة ) أكثر من وروده اسما ( ٣٥٤ مرة )، مما يدل على ان العلم فعل التعلم والتعليم وليس موضوع العلم وأنه ممارسة فعلية أكثر منه نتيجة محسوسة. فالعلم تربية وعملية ذاتية، أي انه الوعي بالعلم. وفي استعمال اللفظ كفعل يظهر الزمن المضارع ( ٣٤٧ مرة ) أكثر من الماضي ( ٣٥ )، في حين يرد الزمن المستقبل بصورة أقل ( ١٠ ). فالعلم زمن متصل، حقيقة ثابتة. ولذلك ورد في صيغة المضارع أكثر؛

- ورد فعل العلم في الصيغة الخبرية ٧٤٨ مرة، وفي صيغة الأمر ٣١، ما يدل على أن العلم حقيقة واقعة ولا تؤمر. وهو فعل أرادي حر من اختيار الذات أكثر منه أمر تكليف؛

- بالنسبة للضمائر في الفعل الماضي، يبرز ضمير المتكلم المفرد ( ٣ ) والجمع ( ٦ ) وضمير المخاطب المفرد ( ٤ ) والجمع ( ٦ ) وضمير الغائب المفرد ( ١٣ ) والجمع ( ٢ ). فالتكلم الجمع أكثر من المفرد؛

كما ورد لفظ "العلم" ومشتقاته في السنة ما يربو على الألف مرة، مما يدل على أن الإيمان علم. وخصص له البخاري الكتاب الثاني، كتاب العلم، بعد الكتاب الأول، كتاب الإيمان. وتدرج كلها طبقاً لتحليل المضمون تحت عشرة معانٍ على النحو الآتي<sup>(٥)</sup>:

١- العلم صفة لله. فالله هو العالم، عالم الغيب والشهادة. فهو العالم والعلام والعلم في صيغة المبالغة للتوكيد والاستمرار، وهو نفس المعنى الذي أكدته القرآن الكريم؛

٢- كما ان العلم صفة للذات الالهية، فانه صفة للذات الانسانية. انما الفرق بين الاثنين هو الفرق بين الثابت والمتحول. ويذهب العلم الانساني بذهاب العالم. كلما ذهب عالم ذهب بما معه من العلم. فالله لا ينزع العلم انتزاعا ولكنه ينتزعه بقبض العلماء. لذلك كان موت العلماء ثلثة في الاسلام، ووجب التعلم قبل أن يرفع العلم. ومن هنا أتت أهمية تكوين العلماء وجهرهم بالحق، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر؛

٣- الناس عالم ومتعلم، وكلاهما شريك في الأجر. القراءة على العالم وقراءته سواء. ولا يكون العالم عالماً حتى يكون متعلماً ومعلماً. ومن علم علماً فليعلمه أخاه.

- والمخاطب الجمع أكثر من المفرد، مما يدل على أن العلم فعل جماعي. أما ضمير الغائب المفرد فإنه يجب الجمع وهم جمهور العلماء. وبالنسبة للضمائر في الاسماء فان اللفظ لا يذكر الا مرتين في المخاطب الجمع والغائب المفرد مما يدل على أن المهم هو العلم كفعل وليس المعلوم كشيء، وان العلم حركة ذاتية قبل ان يتجه نحو موضوع. فالعلم هو العالم قبل أن يكون هو المعلوم؛

- وبالنسبة الى المضارع، يرد المتكلم المفرد ( ١١ ) والجمع ( ١٣ ) والمخاطب المفرد ( ١٤ ) والجمع ( ٧٢ ) والغائب المفرد ( ١١٦ ) والجمع ( ٩٠ ). فالعلم للغائب، أكثر مما هو للتكلم والمخاطب، فعل جماعي، كما انه فعل فردي. وبالنسبة الى الضمائر في المضارع فإنها قليلة ( ١٤ )، مما يدل على ان فعل العلم أهم من الشيء المعلوم؛

- يرد فعل "علم" كفعل متعد ( ٤٣ مرة ) مع كل الضمائر، مما يدل على ان التعليم فعل متبادل. وفي كل الأزمنة، الماضي والمضارع، وفي المبني للمعلوم والمبني للمجهول للعالم والمتعلم؛

- أما بالنسبة للأسماء فان لفظ " علم " هو أكثر الاسماء شيوعاً ( ١٦٢ )، يليه لفظ " العلم " ( ١٠٥ )، ثم أفعل التفضيل " أعلم " ( ٤٩ )، مما يدل على أهمية التفاضل في العلم. ثم يرد اسم فعل " عالم " ( ٢٠ ) مفرداً وجمعا: " عالمون " و" علماء ". ثم يرد لفظ المعلوم مفرداً ( ١١ ) وجمعا ( ٢ )، ثم اسم علام ( ٤ ) ومعلم ( ١ ). فالصفة علم أكثر من العلم المجرد بلا صفة. والعلم صفة للنفس، حالة للذات؛

- وبالنسبة الى الضمائر، يذكر العلم مجرداً منها ( ٩٤ ). ولا يضاف الا الى الضمير الغائب المذكر ( ٥ ) والمؤنث ( ٤ ) والجمع ( ٨ ) والمتكلم المفرد ( ١ )، مما يدل على أن العلم صفة مستقلة عن العالم ويكون في هذه الحالة قيمة أو صفة لله. ولما كانت الصفة لا توجد بغير موصوف فان صفة العلم تنتهي ايضا الى ذات العالم.

(٥) ونسك، منسج: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، بريل، ليدن، ١٩٦٢، ج٤، ص ٣١٨-٣٣٩.



وان احب أحد اخاه فليعلمه علمه. فالعلم بالتعلم نقلا من عالم الى عالم. وهو العلم الموروث المسموع شفاها قبل التدوين أو بعده حين القراءة، وليس تأملا في الطبيعة واستقراء من حوادث الواقع وتعرفا على حقائق الكون وادراكا لقوانين الطبيعة. ومن هنا أنت أهمية العلم كتجربة مشتركة كما هو الحال عند الصوفية، وأهمية التعليم الشفاهي كما هو الحال عند الأنبياء والحواريين والصحابه؛

٤- العلم اساس الوجود ووسيلة البقاء واستمرار الحياة. فمن اشراط الساعة رفع العلم وتثيبت الجهل. كما ان من اشراطها ذهاب الايمان وسيادة الكفر. فلم تعد الحياة وقتا للاختبار أو مكانا للاختيار. فلا حياة بلا علم. بل لقد تم به الخلق: بالعلم بالشيء يوجد الشيء؛

٥- فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم، وكفضل الرسول على سائر أمته. فالعلم عبادة، والدراسة صلاة. ولا يوجد عمل أفضل من العلم. ويستغفر للعالم من في السموات والارض. كما يدخل العالم فيما بين الله وعباده وكأنه واسطة بين الحق والخلق؛

٦- والعلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، يبعث على الفهم والتقوى. وآفته النسيان وترك المذاكرة والاجتهاد. فلا خير في علم لا فهم فيه، ومن يخشى الله فهو عالم، والعالم من يخاف الله. لذلك لا يجتمع العلم والفسق. ويصبح العلم في رذالة الناس إذا أصبح العلم في الفساق. ولا يكون الرجل عالما إذا حسد من فوقه. ومن تعلم العلم ليباهي به العلماء، ومن تعلم علما لغير وجه الله يطلب به الدنيا فليس بعالم. ولا يتحقق العلم إلا في نفس صافية، وضمير حي يقظ. ومع ذلك للعلم كيان موضوعي خارج الذوات، ما دام هو أساس الوجود، مما يمنع الحسد والتباغض بين العلماء؛

٧- وموضوع العلم هو العلم بأحكام الدين، وعلم الاخلاق. ويشمل العلم بالفرائض والحلال والحرام، والعلم بالشريعة وبالفروض والنوافل، والعلم بالكتاب والسنة، والعلم بالعبادات والمعاملات. وهو العلم الانساني الذي يشمل الفرد والجماعة، علم التربية، علم الذات قبل التوجه نحو الموضوع، وهو الطبيعة. فالآيات، أي الظواهر، في الارض وفي النفس، وفي الخارج وفي الداخل. والتوجه نحو الموضوع قبل الذات كمن يحاول أن يبني الإشتراكية دون اشتراكيين، والرأسمالية دون رأسماليين؛

٨- والعلم هو العلم النافع، والعود بالله من علم لا ينفع، ومن عالم لا ينفع بعلمه. فالعلم علمان: علم منقول مروي، وعلم حي في القلب وهو ما ينفع الناس. وعلامة النفع

العمل به. فماذا ينفع علم العالم اذا تكلم بالعلم وعمل بالفسق؟ العلم غايته العمل، والتعلم غايته الفعل. النظر والعمل واجهتان لشيء واحد. والعلم والعمل خير من العلم بلا عمل أو العمل بلا علم. وكثيرا ما انتقدت التجارب التنموية بأنها ظلت على مستوى الشعار، لم يشعر بها الناس ولم تحقق مصالحهم؛

٩- والعلم من اهل الاختصاص. والجهل بالشيء يرد الى العالم به. ولا يُعطى العلم إلا لأهله: العالم والناصح واللبيب. وإذا سئل العالم عن شيء لا يعلمه قال الله أعلم. ومن أفتى بغير علم فقد جهل. وقد ثار جدال طويل أثناء التجربة الإشتراكية في مصر حول أهل الثقة وأهل الخبرة، أيهما أولى بالقيادة، فقد كان أهل الثقة من غير أهل الاختصاص، وكان أهل الاختصاص من غير أهل الثقة؛

١٠- والعلماء هم قادة الأمم. وينتظر الناس قيام الامام العالم. فمثل العلماء في الارض كمثل النجوم، والعلماء ورثة الانبياء. وتهلك الأمم إذا لم يبق علماؤها واتخذ الناس جهالهم علماء. وتهلك الناس إذ هلك علماؤهم أو إذا نهاهم علماؤهم فلم ينتهوا. العلماء يكثررون في زمان ويقلون في زمان وينعدمون في زمان. يعيش العالم في العلم ويعيش الناس معه، ويعيش رجل في العلم ولا يعيش معه احد، ويعيش الناس في علم عالم فيكون وبالا عليه لأنه أخل بالامانة وضل الناس. فالعلماء ليسوا فقط ورثة الانبياء بل قادة الأمم<sup>(٦)</sup>، وقد وصل الأمر الى حد اتهام الحضارة الاسلامية بأنها حضارة الصفوة؛

في هذا الاطار لمعاني العلم في الكتاب والسنة تصعب التفرقة بين العلم الالهي والعلم البشري. فالعلم الالهي صفة من صفات الله مثل القدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة. ولا يمكن معرفتها الا بعد الكلام، أي ارسال الرسل وتبليغ الوحي بلغة معينة، العبرية أو العربية، لشعب معين، بني اسرائيل أو العرب، وفي وقت معين، وقت ارسال كل نبي، وفي مكان معين، في الشام أو الحجاز، وفي شمال شبه الجزيرة العربية أو في وسطها<sup>(٧)</sup>. وقد أدى ذلك كثيرا الى الاتهام بالخلط بين العلمين لكل من يحاول بيان الصلة بين

(٦) لم نشأ أن نذكر الاحاديث النبوية بنصها، لكثرتها وتكرارها وتعدد رواياتها وسندها، وآثرنا التعبير عن معانيها دون الفاظها. ولكن يكفي هذا الحديث الجامع: "ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا ففسلوا فأفتوا بغير علم فأضلوا وأضلوا".

(٧) هناك عدة تعيينات للعلم الالهي منذ صفة العلم حتى قراءة القارئ له. ويمكن اجمالها في سبعة قد تكون هي المقصودة بالحديث المشهور " أنزل القرآن على سبعة أحرف":

- العلم كصفة أزلية ثابتة، كعلم الهي قبل التعبير عنه في كلام. وهو ما عناه القدماء بقولهم أن القرآن أزلّي أو قديم قبل التعبير عنه في أحد اشكال التعبير؛



العلمين وتناول العلم الالهي بعد أن ينزل في الوحي ويفهمه الناس في الزمان والمكان ويؤولونه عبر العصر طبقاً لتجدد المصالح.

هذه التعيينات كلها هي العلم كما يبدو في الكتاب والسنة. منها ما قبل النطق ومنها ما بعد النطق. المستوى الأول بلا لغة والمستوى الأخير بعد اللغة، أي التحقق في عالم الأشياء. ومن ثم يكون مسار الوحي من المعنى إلى الشيء عبر اللغة<sup>(٨)</sup>.

ويستأنف الفقه معاني العلم في القرآن والحديث كما وضح في جامع بيان العلم وفضله، ويوسع منها ويزيد عليها<sup>(٩)</sup>. ويمكن اجمال هذه المعاني في عشرة:

١- العلم أيضاً فريضة على كل مسلم ومسلمة وواجب شرعي مثل باقي الفرائض والواجبات الشرعية كالصلاة. فالتعلم صلاة. وقد جعل ذلك الحضارة الإسلامية عبر التاريخ حضارة علم؛

- العلم المدون في اللوح المحفوظ دون معرفة كيفية التدوين، وهل هو بلغة أو حروف على ألواح أم هو تدوين روحي خالص، بمعنى الحفظ والثبات والتحقق والتعین والاستقلال عن الذات العالم؛

- العلم في ذهن جبريل ووعيه الذي نقله من الله أو من اللوح المحفوظ وحفظه ووعاه قبل أن يتكلم به في الأرض ويبلغه للأنبياء، وهي مرحلة متوسطة بين العلم المدون في الألواح والعلم المحفوظ في الصدور، قبل أن يتحول من موضوع إلى ذات كما تحول من قبل من ذات، الذات الإلهية، إلى موضوع، اللوح المحفوظ؛

- العلم الذي نطق به جبريل في الأرض بلغة معينة لنبي معين في وقت بعينه وفي مكان محدد، وهو تحول العلم إلى كلام منطوق من الذهن إلى اللوح، ومن اللوح إلى الذهن، ومن الذهن إلى اللسان؛

- الكلام الذي سمعه الرسول من جبريل وبلغه بدوره إلى الناس بلهجة قومه، وبصوت يسمعه كل الناس. وهو العلم الإنساني الذي يبدأ بسماع الرسول له وتبليغه للناس بعد أن كان علماً إلهياً في الذهن الإلهي وفي اللوح وفي ذهن جبريل وعلى لسانه. وقد تحول العلم هنا إلى كلام أي أن العلم صياغة، والفكر لغة، والمعاني ألفاظ؛

- العلم أو الكلام الذي يسمعه كل الناس من الرسول وبلهجة قومه، ويبلغون به كل الناس بلهجات أخرى. وهنا يصبح العلم قراءة ليست فقط بالصوت، سماعاً وأداءً، بل أيضاً بالحفظ والفهم والوعي والإحياء. لذلك نشأت علوم التفسير؛

- العلم أو الكلام الذي يبلغه الناس بلهجاتهم إلى اقوام آخرين بلهجاتهم حتى اليوم، والذي تختلط فيه القراءة بالتأويل، والنص بالاعتباس، والعلم بالاختيار، والقرآن بالانتقاء، والوحي بالاستعمال.

(٨) انظر دراستنا مستوى النص القرآني أدب ونقد، القاهرة، أيار/مايو ١٩٩٣، ص ٢١-٢٢.

(٩) أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٩٦٨.

٢- لا يجوز كتمان العلم، بل العلم للتعليم والتبليغ والرواية. وليس العلم علماً سرياً بل هو علم علني منتشر من جيل إلى جيل. فالعلم مشاركة وتبليغ بالاجازة أو المناولة. ورب سامع أوعى من مبلغ. فالعلم والمتعلم شريكان. لذلك يدعو الرسول لمستمعه وحافظه ومبلغه ضد الصدقية والباطنية وأصحاب التعليم الذين يكتمون العلم ولا يبلغونه للناس، وضد قسمته إلى علم للخاصة وعلم للعامة، وإعتبار علم الخاصة العلم مضموناً به على غير أهله؛

٣- العلم يبقى في الدنيا كعمل مؤثر فيها. وهو العلم النافع الذي يتحول إلى عمل، وليس العلم الذي لا يفيد أو الذي يضر، فلا يوجد علم في ذاته، علم للعالم، ولكن يوجد علم للناس، علم يحقق المصالح العامة. العلم تحقق في الخارج وليس فقط معرفة في النفس، عمل في الخارج وليس فقط اطمئناناً وقيناً في الداخل، ضد الغنوصية التي تعتبر الكمال في المعرفة الباطنية، في علاقة النفس بالحقيقة خارج العالم وليس في علاقتها بالعالم. المعرفة الغنوصية وهم أو معرفة فارغة لأنها لا تحقق في العالم بل شرطها هو التجرد منه والبعد عنه والتخلي عن علائقه؛

٤- العلم مجموعة من آداب السلوك. غايته وجه الله وليس التباهي به في المجالس. الصمت من آدابه أثناء حديث الآخرين. العلم والتقوى شيء واحد فالعلم يقين والأخلاق يقين. لذلك يذم الفاجر من العلماء. ويؤدي العلم إلى اكتشاف الحقائق ويقود إلى الله. ومن هنا تتبع هيبة العلم والعلماء، في ثقافة توحد بين العلم والسلوك؛

٥- العلم عبادة إن لم يفضلها. وقليل العلم خير من كثير العبادة. وخير العبادة الفقه. وفضل العالم على العابد كفضل الرسول على أمته. وفضل المؤمن العالم على المؤمن العابد سبعون درجة. وفضل العلم أفضل من العبادة. ويبعث الله العالم والعابد فيقال للعابد أدخل الجنة ويقال للعالم اشفع للناس كما أحسنت أدبهم. وكل حكمة يسمعها مسلم وينطوي عليها ثم يحملها إلى أخ له تعدل عبادة سنة. ولأن يغدو الإنسان فيتعلم باباً من العلم خير من أن يصلي مائة ركعة. وبين العالم والعابد مائة درجة. وفقهه واحد أشد على الشيطان من مائة عابد. وإذا جاء الموت طالب علم وهو على تلك الحالة مات شهيداً. بل يفضل العلماء على الشهداء. ويشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء والعلماء والشهداء. ويوزن يوم القيامة مداد العلماء ودماء الشهداء. إذا كان للأنبياء على العلماء فضل درجتين فللعلماء على الشهداء فضل درجة؛

٦- العالم أمين الله في الأرض والمسؤول عن رسالته. لذلك يسأل الله العلماء يوم القيامة عما عملوا فيما علموا. العلماء ورثة الأنبياء وأمناء الرسل. لذلك يذم



العالم إذا ما داخل السلطان الظالم. هو الذي يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة لأولي الأمر. العالم هو الذي يقوم بدور الرقابة على جهاز الدولة وتطبيق القانون كما هو معروف في نظام الحسبة، وهي الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية كما يقول ابن القيم<sup>(١٠)</sup>؛

٧- وقد يكون العلم شفاهاً أو تدويناً. أحياناً يكره تدوين العلم وتخليده في الصحف حتى يظل حياً في القلوب، وأحياناً يفضل تدوينه لحفظه. وفي كلا الحالتين يحفظ العلم ويصلح للحن والخطأ في الحديث وتتبع الفاظه ومعانيه. فالعلم هو علم بالنص الكامل، العلم بالكتاب المغلق وليس بكتاب الطبيعة المفتوح. والتعلم في الصغر أفضل من التعلم في الكبر. فالعلم تربية وتعليم، يتحول إلى عادة مكتسبة وسلوك يومي. فلا فرق بين العلم وتهذيب الأخلاق وإعداد المتعلم. العلم إكتساب قدرات، وتعلم مهارات، وممارسات يومية منذ أولى مراحل وعي الطفل؛

٨- ويكون العلم بالسؤال والاصرار على طلب العلم والرحلة إليه، والحرص على استدامة الطلب والصبر على النصب. ويكون العلم بمجالسة العلماء وأخذهم ممن هم في رتبة أرفع ومنزلة أعلى. ويجوز للصغير أن يفتي أمام الكبير بإذنه. ويتم العلم داخل جماعة العلماء، وفي تجارب علمية مشتركة وليس عن طريق تدبير المتوحد كما قال ابن باجة، أو حي بن يقظان كما قال ابن طفيل. العلم حوار بين السائل والمسؤول، سؤال وجواب، ترأس بين الذوات كما عبر عن ذلك الصوفية في علاقة الشيخ بالمريد. لا تتعلم النفس إلا من نفس مثله؛

٩- العلم هو الفقه والفهم ومن يرد الله به خيراً يفقهه في الدين. وخيار الناس في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا أي إذا عرفوا التواصل والانقطاع. فحقيقة العلم وأصله الفقه، جدل بمعنى الفهم. لذلك كانت آفة النسيان، أي غياب العلم من الذهن. والفقيه أو العالم حقيقة لا مجازاً، وتجوز له الفتيا، إذا سئل أجاب وإن لم يعرف توقف. ويكون الفقه باجتهاد الرأي، ومعرفة العموم والخصوص والظاهر والمؤول، وإثبات المقاييس في الفقه. فمن ذم القياس أو الرأي أو الظن فعل ذلك إذا كان على غير أصل. وقد يخطئ المجتهد وقد يصيب في الفتيا والأحكام، واختلاف الأئمة رحمة بينهم. ومع ذلك يكره الجدال والمراء في المناظرات دون إثبات الحجة والدليل. والتقليد ليس مصدراً للعلم؛

(١٠) الحسبة أو وظيفة الحكومة الإسلامية.

١٠- ويحذر من الاكثار من الحديث دون فهم له أو منفعة منه. كما يحذر من التدافع إلى الفتيا والاسراع إليها. فهي مسؤولية دنيوية وأخروية. ولا يجوز حكم العلماء على بعضهم البعض فالكمل مجتهد. وإن أخطأ أحدهم فله أجر وأن أصاب فله أجران. ولا يجوز الاختصار على السنة دون الكتاب أو الكتاب دون السنة. فالسنة بيان وتوضيح وتفصيل للكتاب. وهي تفسير له بعيداً عن الأهواء والبدع وأصحاب المصالح. لذلك كان المحدث على وضوء إحساساً بالنقوى والصدق، وبعيداً من الهوى والكتمان. ويجوز النظر في الكتب السابقة لأهل الكتاب والرواية عنهم. فالتاريخ البشري واحد ومعرفة الديانات السابقة، الصحيح منها والمنتحل، جزء من معرفة علوم الأوائل وتجارب السابقين.

يتضح من هذا أن العلم أقرب إلى معنى الحكمة والفضيلة، أي العلم الإنساني وليس العلم الطبيعي، العلم بالنفس وليس العلم بالعالم، العلم بالداخل وليس العلم بالخارج، مما اضطر الأيدولوجيات الحديثة للتنمية إلى الإعتماد على التراث الغربي لربط العلم بالطبيعة والمجتمع بدلاً من الإقتصار على النفس والله؛ مما أدى إلى قسمة الثقافة العربية المعاصرة إلى نوعين، ثقافة تقليدية وثقافة حديثة. الأولى موروثية والثانية وافدة.

وانشغل القدماء بقضية تصنيف العلوم طالما أن العلم هو مجموعة المعارف الإنسانية المنظمة، لا فرق في ذلك بين انساق عقلية وانساق خرافية، بين الرياضيات والطبيعية من ناحية، والسحر والطلسمات والنيرنجيات والطالع والكف والاحاجي من ناحية أخرى. وتعددت المقاييس: العقل والنقل، الدراية والرواية، الرأي والأثر، العقل والذوق أو العقل والقلب أو القلب والجوارح، الباطن والظاهر أو التنزيل والتأويل، الفقه والتصوف أو الأصول والفروع، العقيدة والشريعة. وقد يكون المقياس الداخل والخارج، الموروث والوافد، علوم الاواخر علوم الاوائل، وعلوم المتقدمين وعلوم المتأخرين، علوم القرآن وعلوم اليونان، علوم العرب وعلوم العجم. والتصنيف أحد الوسائل لتحديد العلم.

والقسمة الغالبة على منظومة العلوم القديمة كلها هي القسمة الثلاثية: العلوم العقلية النقلية، والعلوم النقلية، والعلوم العقلية. فالعلوم العقلية النقلية هي التي تجمع بين العقل والنقل كمصدر وكمنهج للعلم، وهي أربعة: علم أصول الدين، الذي يحاول وضع قواعد عقلية تتأسس عليها العقائد، وعلم أصول الفقه، الذي يحاول وضع قواعد لاستنباط الاحكام الشرعية من ادلتها اليقينية، وعلوم الحكمة، التي تحاول وضع نسق للحكمة في المنطق والطبيعية والألهيات والانسانيات، وعلوم التصوف، التي تحاول شق طريق للسالكين إلى الله والعارفين



له والسعداء به والمتحدين معه والمحبين له<sup>(١١)</sup>. ومع ذلك يظهر عادة إتجاهان في هذه العلوم، الأول يعطي الأولوية للنقل على العقل، كالأشعرية في العقيدة والحنبلية في الفقه، والثاني يعطي الأولوية للعقل على النقل، كالمعتزلة في العقيدة والحنفية في الفقه، وكأنه يستحيل وجود ميزان من ذهب يجمع بين العقل والنقل على نحو متعادل.

والعلوم النقلية الخالصة هي العلوم التي تعتمد في مادتها وموضوعها ومنهجها على النقل وحده دون العقل، الرواية دون الدراية، الاثر دون الرأي. وهي خمسة: القرآن، كيفية روايته وجمعه وتدوينه وعدد آياته وسوره وأجزائه وأول وآخر ما نزل منه واسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني والظاهر والمؤول والمحكم والمنشأ والمجمل والمبين... الخ. وعلم الحديث، ويشمل علم مصطلح الحديث، وطرق السند، والتواتر والآحاد، وأنواع المتن الحرفي والمعنوي، وكيفية ضبط الراوي، وعلم الجرح والتعديل، والفاظ الرواية، واختصارات الحديث وتجميعها في أبواب، وشروحه ودرجات يقينه من الصحيح حتى غير الصحيح. وعلم التفسير، ويشرح القرآن مبيناً ظروفه التاريخية والاطار العام لقصصه وأحكامه، وشارحاً معاني الفاظه أو مبيناً أسرار بلاغته واعرابه أو واضعاً لأحكامه. وعلم السيرة، ويقص سيرة الرسول أسوة بقصص سائر الأنبياء: حياته قبل البعثة وبعدها، أزواجه، ومغازيه، نزول الوحي عليه وأحاديثه، مرضه ووفاته. وعلم الفقه، ويبين كيفية ممارسة الشعائر وتطبيق الحدود اعتماداً على القرآن والحديث، وقسمته إلى عبادات ومعاملات، علاقة الإنسان بنفسه وعلاقته بربه وعلاقته بالآخرين. تلك هي العلوم التي لها أبلغ الأثر في الحياة اليومية والثقافة الشعبية والتي تدرس في المعاهد الدينية والمساجد ومنها تستمد الخطب الدينية والوعظ الديني<sup>(١٢)</sup>. وعادة ما يوحد الناس بينها وبين الدين ذاته. يحلفون بالقرآن وبصحيح البخاري في نفس الوقت.

والعلوم العقلية تعتمد على العقل وحده في مواجهة الطبيعة وإن كان موجهاً بمنهج الوحي في استعمال العقل ورؤية الطبيعة دون تدخل مباشر للوحي. وتشمل العلوم الرياضية: الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، والعلوم الطبيعية: الكيمياء والحيوان والنبات

(١١) انظر نماذج من دراستنا لهذه العلوم في من العقيدة إلى الثورة (خمسة مجلدات)، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨؛ أو دراسات اسلامية الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢.

(١٢) انظر نماذج من دراستنا لهذه العلوم النقلية في "الوحي والواقع، دراسة في اسباب النزول"، في هموم الفكر والوطن ج ١، التراث والعصر والحداثة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٧-٥٦؛ "مناهج التفسير ومصالح الأمة"، في الدين والثورة في مصر (ثمانية اجزاء)، ج ٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، ص ٧٧-١١٦؛ "من نقد السند إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦، ص ١٣١-٢٤٣؛ "ابن رشد فقيها"، مجلة ألف، الجامعة الامريكية بالقاهرة، العدد ١٦، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١١٦-١٤٤.

والصيدلة والمعادن، والعلوم الانسانية (بلغة العصر): اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ<sup>(١٣)</sup>. ولم تبق هذه العلوم في ثقافتنا العربية المعاصرة. واكتفينا بالفخر بها بأننا كنا أسبق من الغرب فيها، مما يشرع لنا الإعتماد على نقل العلوم الغربية حالياً بمنطق "هذه بضاعتنا ردت إلينا".

وقد نشأت عدة محاولات لاحصاء العلوم بتعبير الفارابي، أو لأقسام العلوم بتعبير ابن سينا. فقد وضع الفارابي العلوم كلها في خمسة أقسام: علم اللسان (نظراً لأهمية اللغة): فلا علم يبدأ إلا باللغة، والعلم هو القضايا، كما هو الحال في التيارات الوضعية والمنطقية المعاصرة. ثم علم الرياضيات، الذي يدرس الفكر ذاته، البدهة والاتساق في علوم يقينية مرانا للفكر. ثم علم المنطق، الذي يضع قواعد الفكر وأشكال القياس وطرق التفكير السليم. ثم العلم الطبيعي والالهي، في علم واحد، إذ لا يمكن دراسة الطبيعة دون الاحالة إلى ما بعد الطبيعة أو دراسة ما بعد الطبيعة دون الاحالة إلى الطبيعة. فهما علمان متضايان كالأب والإبن، وربما هما علم واحد مع اختلاف الرؤية، من ادنى في علم الطبيعة أو من اعلى في علم ما بعد الطبيعة. وقد يكون علم الطبيعة، الهيات مقلوبة إلى اسفل، والالهيات، أي علم ما بعد الطبيعة، طبيعيات مقلوبة إلى اعلى؛ ثم علم الكلام والفقه والعلم المدني، وهو ما يعادل العلوم الانسانية. فعلم الكلام هو العقائد، الأسس النظرية للسلوك أو، بتعبير المعاصرين، كأيدولوجية سياسية. والفقه ما ينتج عنها من ممارسات فردية ونظم اجتماعية وسياسية واقتصادية، وهو ما يسمى بالعلم المدني، أي نظم المجتمع، وكما يثيره المعاصرون باسم المجتمع المدني في مقابل الدولة<sup>(١٤)</sup>.

أما ابن سينا فانه قسم العلوم قسمة ثنائية: العلم النظري والعلم العملي. ثم قسم كلا منهما قسمة ثلاثية، إذ ينقسم العلم النظري إلى رياضة وطبيعيات والهيئات. فالاشياء اما مع الكثرة وهي الرياضيات، أو بعد الكثرة وهي الطبيعيات، أو قبل الكثرة وهي الالهيات. وينقسم العلم العملي إلى أخلاق وسياسة واقتصاد (تدبير منزل)، وهي القسمة التي شاعت لاتساقها مع التصور العام للعلم في الفكر الاسلامي: العلم النظري والعلم العملي<sup>(١٥)</sup>.

أما المعاصرون فقد نقلوا تصنيفهم للعلوم عن الغرب والصراع الشائع فيه بين العلوم الطبيعية والرياضية، الأولى منهجها الإستقراء، والثانية منهجها الإستنباط،

(١٣) انظر نموذج دراسة العلوم الطبيعية في الوحي والواقع والطبيعة، قراءة في كتاب القانون في الطب لابن سينا، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٦.

(١٤) الفارابي، احصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٩.

(١٥) ابن سينا، في أقسام العلوم العقلية في تسع رسائل في المنطق والطبيعيات، مطبعة هندية، القاهرة، ١٩٠٨.



وحيرة العلوم الإنسانية بين المنهجين ورغبتها في الإستقلال بمناهج خاصة كان أقربها هو المنهج الظاهرياتي الذي يصف الظاهرة الإنسانية على مستواها الخاص دون دفعها إلى ما هو أعلى منها كالرياضيات، أو ردها إلى ما هو أقل منها كالطبيعيات.

ولما كان العلم هو مصطلحاته وكانت لغة العلم هي اللغة الاصطلاحية، فقد وضعت مجموعة من القواميس للمصطلحات العلمية هي أقرب إلى الموسوعات العلمية الكبيرة مثل أبجد العلوم لحسن صديق خان، وجامع العلوم في اصطلاحات الفنون، الملقب بدستور العلماء، للقاضي عبد الرسول الذي يتجاوز المصطلحات إلى العبارات والقضايا، بما في ذلك الآيات والاحاديث، من أجل ضبط معاني اللغة<sup>(١٦)</sup>. وقد نشأ هذا النوع من التأليف عند القدماء في الحدود والتعريفات قبل أن يتحول إلى علوم<sup>(١٧)</sup>. واعتمد القدماء على عدة مناهج لوضع المصطلح: إما التعريب، أي النقل الصوتي مثل موسيقي، فلسفة، جغرافيا، أو النقل، مثل المنطق والطبيعة والمادة والصورة والمكان والزمان والعلة والحركة... الخ. كما نقلوا لفظا بلفظ أو لفظا بعبارة أو عبارة بلفظ، طبقا لطبيعة اللغة المنقول منها أو المنقول إليها. وفي الثقافة العربية المعاصرة إستسهلت طريقة التعريب حتى سادت العجمة في اللغة مثل راديو، تلفزيون، سينما، تلفون، فيديو... الخ، بدعوى عجز اللغة العربية عن مجاراة مكتشفات العلم الحديث.

وتبدأ كل العلوم القديمة، النقلية أو العقلية، بتعريف العلم، موضوعا ومنهجيا وغاية، لا فرق بين علم الهي وعلم عقلي وعلم طبيعي وعلم انساني. فالعلم الالهي يستند إلى العقل الانساني والطبيعة البشرية والواقع المادي، ويتأسس في العقل وفي الطبيعة وفي الواقع. فما قيمة علم لا يفهم، ولا يتفق مع الطبيعة البشرية، ولا يتحقق في الواقع؟ لذلك قام العلم الاسلامي على وحدة الوحي والعقل والطبيعة.

وقد حاول علم أصول الدين وضع نظرية في العلم قبل البحث في تأسيس العقيدة، إذ إن سؤال كيف أعلم؟ يسبق سؤال ماذا أعلم؟ العلم معرفة يقينية تطابق الواقع في مقابل الجهل والوهم والظن والشك والتقليد<sup>(١٨)</sup>. وقد يكون علما بديها فطريا، وهو العلم الضروري

(١٦) حسن صديق خان: أبجد العلوم. القاضي عبد الرسول: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء. مؤسسة الأمل للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٥.

(١٧) ذلك مثل رسالة الكندي في حدود الاشياء ورسومها، ورسالة ابن سينا في الحدود والأمدي، اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة والجرجاني، التعريفات والتهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون.

(١٨) انظر كتابنا من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، ج ١، المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم.

الذي لا يحتاج إلى تعلم، أو علما استدلاليا نظريا يحتاج إلى تعلم وطريقة نظر. فالنظر يفيد العلم عن طريقة التوليد، توليد النتائج من المقدمات. لذلك كان النظر واجبا عقلا وشرعا. فهو أول الواجبات حتى قبل الفرائض. فبالنظر عرف وجود الله، وهو مصدر الشرائع. وموضوعه الطبيعة، حتى يقابل العلم الصاعد العلم النازل (الوحي). وطرق النظر التعريف أو الاستدلال أو القياس ومقدمات القياس أما يقينية أو ظنية. والادلة عقلية أو نقلية. والدليل العقلي قطعي في حين أن الدليل النقلية ظني لاعتماده على الوضع واللغة. وكل الحجج النقلية، حتى لو تضافرت لإثبات شيء على أنه صحيح، ما أثبتته، ويظل ظنيا، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة<sup>(١٩)</sup>.

ولا تختلف نظرية العلم عند الحكماء عنها عند المتكلمين، إلا أنها قد تحولت إلى منطق، وهو أداة العلم وآلته. والعلم هو العلم الطبيعي والالهي عند ابن سينا، واضاف اخوان الصفا العلم الانساني، العلوم الالهية الناموسية والشرعية، كقسم رابع من أقسام الحكمة، فوضعت مادة العلم، المحسوسات والمجربات والبدهييات والأولويات، كمقدمات قياسية، واصبح البرهان قمة نظرية العلم: الالفاظ والعبارة والقياس مقدمات له، والسفسطة والجدل والخطابة والشعر نتائج له كما شرح الفارابي.

كما اختار علم أصول الفقه المنطق كنظرية للعلم، كما فعل الغزالي في المستقصى فمن لا منطق له فلا ثقة لنا بعلمه. وخصص مقدمة في المنطق باعتباره المدخل إلى علوم الاستدلال. وإذا كان قد كفر الفلاسفة في الالهيات خاصة وفي الطبيعيات عامة، فهو لم يكفرهم في المنطق لأنه نموذج العلم اليقيني. وربما استعملوه لايهام الناس بأن باقي علومهم في الإلهيات والطبيعيات مثل المنطق يقينا وصدقا<sup>(٢٠)</sup>. وقد يكون المدخل هو اللغة، اللغة العربية وقسمتها إلى اسم وفعل وحرف وقسمة الاسم إلى نكرة ومعرفة أو مفرد ومركب، والفعل إلى أزمنته الثلاثة، والحرف إلى متصل ومنفصل، فالعلم لغة. ومباحث الألفاظ تعتمد على منطق اللغة. لذلك كتب الغزالي في المنطق "معيان العلم" و"محك النظر" و"القسطاس المستقيم"، لإعادة عرضه ابتداء من الموروث، الكتاب والسنة والفقه<sup>(٢١)</sup>.

(١٩) عضد الدين الايجي، المواقف، عالم الكتب (بدون تاريخ).

(٢٠) الغزالي: المستقصى في علم أصول الفقه (جزءان)، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٢٢هـ.

(٢١) الغزالي: انظر دراستنا علم أصول الفقه في "دراسات اسلامية" الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٦٥-١٠٣.



وعند الصوفية العلم علمان: العلم البشري سواء كان حسياً تجريبياً أم استدلالياً نظرياً، والعلم الإلهي اللدني، عند الأنبياء والصوفية، وحيّاً أم إلهاماً. قد يخطئ الحس بدليل تخطئة العقل له. فلماذا لا يخطئ العقل إذا كانت هناك ملكة أخرى قادرة على أن تحكم عليه كما حكم هو على الحس. وإذا كان علماء الحديث ينقلون علومهم من ميت عن ميت فإن ابن عربي ينقل علمه من الحي الذي لا يموت. وإذا كان الراوي ينقل من فلان عن فلان فإن ابن عربي يروي "عن قلبي عن ربي أنه قال". هذا العلم لا يأتي إلا بالعمل، بالرياضة والمجاهدة، فالعمل يورث العلم وليس العلم هو الذي يورث العمل. العمل مقدمة والعلم نتيجة عند الصوفية، وليس العلم مقدمة والعمل نتيجة كما هو حال الفلاسفة. وقد بدأ الغزالي كتابه أحياء علوم الدين بكتاب العلم، وهو العلم الرباني الكشفى، علم بواطن القلوب، علم الذوق الذي لا يكتفي بعلم اليقين عند المتكلمين أو حق اليقين عند الحكماء، بل يأتي بعين اليقين عند الصوفية<sup>(٢٢)</sup>. ويبدأ ببيان فضل العلم والتعليم والتعلم وشواهد من النقل والعقل. ثم يفرق بين العلم المحمود والعلم المذموم. كما يميز بين ما هو فرض عين وفرض كفاية. ويفضل علم الآخرة على علم الكلام والفقه. ثم يعرض لمفاهيم العامة للعلم وما تتصوره من علم محمود وعلم مذموم وتفضيل علوم التذكير والحكمة على علوم الفقه والكلام. ثم يبين تفضيل الخلق علم الخلاف وسبب الإقبال عليه، ويبين المناظرة والجدل وشرط صحتها. ثم يصف آداب المتعلم والمعلم وآفات العلم والفرق بين علماء السوء وعلماء الآخرة. وينتهي ببيان شرف العقل وحقيقته وأقسامه من أجل إفساح المجال للعقل الرباني، عين البصيرة للعلوم الكشفية. ويتعرض الغزالي أيضاً، في قسم العادات، للتعليم والتعليم، ويجعلهما من نتائج العزلة. وفي قسم المهلكات، يبين شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف في اكتساب المعرفة، لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد.

ثم أصبح مفهوم العلم في الفكر العربي المعاصر أقرب إلى المفهوم الغربي، العلم الطبيعي. ونشأ التيار العلمي العلماني عند شبلي شميل وفرح انطون ونقولا حداد وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا. وبهذا التصور الغربي للعلم، احساساً بأهمية العلم الطبيعي، ودون الاكتفاء بالعلوم الدينية القديمة، ودون مراجعة هذا المفهوم ووضعه في ظروف نشأته، ضد العلوم الدينية الإلهية في العصر الوسيط. وبالرغم من تطور مفهوم العلم في الحضارة الغربية في العصور الحديثة، هناك ثوابت دائمة فيه.

(٢٢) الغزالي: أحياء علوم الدين، مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٩٣٩ ج ١، ص ١١-٩٥، ج ٢، ص ٢٣٦-٢٣٨ وص ٢٢٣-٢٢٥، علم الكلام والفقه.

فالعلم نوعان: رياضي وطبيعي. وشرط صحة الأول اتساق النتائج مع المقدمات، وشرط صحة الثاني تطابق النتائج مع الواقع. والعلم الانساني مذبذب بين النموذجين السابقين بالرغم من محاولات بعض المعاصرين جعل العلم الانساني نموذجاً ثالثاً مستقلاً بذاته كما حاولت الظاهريات وحاول كثير من فلاسفة الحياة مثل نيتشه ودلتاي وشيلر وهوسرل وبرجسون ومونييه وبلوندل وكل الفلاسفة الوجوديين. هناك صراع بين العلم الطبيعي والعلم الانساني: إما رد الانسان الى الطبيعي، كما تفعل الوضعية، أو رد الطبيعي الى الانساني، كما تفعل المثالية. فظهرت أزمة العلم الغربي، وفقد مفهوم العلم وحدته وتعددت مفاهيمه، بل تضاربت وتصارعت، حتى وقع العلم في النسبية بدعوى التعددية في المنهج والموضوع والرؤية. ومع ذلك ظل مفهوم العلم الطبيعي هو السائد لما يمتاز به من صفات الموضوعية والحياد والقدرة على التخلص من الجوانب الذاتية في العلم ومخاطر الاهواء والانفعالات. وقد تطالب ذلك التمييز بين حكم الواقع وحكم القيمة، بين القضايا الخبرية والقضايا الانشائية.

وكانت وظيفة العلم الانساني نقدية بالضرورة، وتصل أحياناً إلى حد الهدم والتدمير. فنشأ صراع بين العلم والدين، والعلم والفلسفة. وأصبح تاريخ الانسانية كلها في مسار من الدين الى الميتافيزيقا الى العلم. وقد سبب ذلك رد فعل معاصراً في العودة الى الاشكال البدائية الأولى للفكر البشري، بما في ذلك الدين والفلسفة والفن. كما ارتبط العلم بالتطبيق في التقنية حتى تحول العلم وقرينه التكنولوجيا الى مفتاح سحري لمغاليق الازدهان والمجتمعات. وانتقلت المجتمعات التقليدية من مفتاح سحري مثل الايمان الى مفتاح سحري آخر مثل العلم. فلم تتغير العقلية، بل غيرت شكل السحر. كما ارتبط العلم بالاستهلاك والرفاهية والصناعة والوفرة والغنى والتقدم، مما أثار بعض التساؤلات بعد لقاء القنبلة الذرية على هيروشيما وناجازاكي وازدياد مخاطر الحرب النووية وأسلحة الدمار الشامل. كما ظهرت مخاطر المجتمع الصناعي في تلوث البيئة والتدخل المصطنع في مسار الطبيعة الحية في النبات والحيوان والانسان لمزيد من الزراعة والسمنة والهندسة الوراثية. فزادت أمراض العصر، خاصة السرطان، ودلالته على العصر الحديث التكاثر غير المنظم للخلايا.

وتم الإحياء بأن العلم ظاهرة غربية أصيلة على غير منوال. فقد عرف الشرق الدين والفلسفة ولم يعرف العلم، واختزلت حضارات الشرق كلها في الصين والهند وفارس وما بين النهرين وكنعان ومصر القديمة في الأخلاق، مع ان العلم الشرقي كان ضمن منظور حضاري أوسع نابع من الدين والأخلاق، سواء العلوم الرياضية أو الطبيعية أو الانسانية. وتحول كل علم خارج الغرب وقبل العصور الحديثة الى ما قبل العلم أو الى تاريخ العلم. فاغترب الوعي العربي عن ذاته وانحرف عن مساره التاريخي واصبح الغرب مصدراً للعلم والنقل والوافد، ووقع في فخ المركز والأطراف. الغرب يبدع وهو ينقل، الغرب ينتج وهو يستهلك.



وتغير مصدر النقل بدلا من النقل عن القدماء ومفاهيم العلم الموروثة، الى النقل عن المحدثين ومفاهيم العلم الغربية.

ونشأ صراع في الوعي العربي المعاصر بين مفهومين للعلم، أولهما المفهوم الموروث من القدماء، وهو العلم الديني النقل النصي، بعد أن توارت العلوم العقلية الخالصة لصالح العلوم النقلية وتجمدت العلوم النقلية العقلية في مرحلة نشأتها وتكوينها القديمة دون تطوير أو تغيير؛ وثانيهما المفهوم الغربي للعلم الطبيعي الوافد من العصور الحديثة. واحتار الفكر العربي بينهذين المفهومين. ونشأ الصراع بين التيارين: السلفي الذي يدافع عن المفهوم القديم، والعلماني الذي يدافع عن المفهوم الغربي. هذا ناقل من القدماء، وذلك ناقل من المحدثين. والنقل يعادل النقل وإن اختلفت مصادره. وملاً الفراغ الشاسع بين النقلين الخطاب الانشائي السياسي الاعلامي المعاصر الذي يدافع عن الدولة ويرسي قواعد النظام القائم مستعملا المفهوم السلفي للعلم، مرة بمخاطبة العامة والمفهوم العلمي الغربي، مرة بمخاطبة النخبة. ولم يحاول أحد حتى الآن، بالرغم من الطهطاوي ومحاولته قراءة الأنا في مرآة الآخر والآخر في مرآة الأنا، ابداع مفهوم جديد للعلم يطور علوم القدماء وينقذ علوم المحدثين<sup>(٢٣)</sup>.

(٢٣) انظر دراستنا "جدل الأنا والآخر، دراسة في تلخيص الابريز للطهطاوي"، في هموم الفكر الوطن، ص ٢، الفكر العربي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، القاهرة ١٩٩٧.

### ثالثاً - مفهوم العمل

من حيث تحليل المضمون للمعاني المختلفة من لفظ "عمل" في القرآن، فإنها تتراوح بين ثمانية معان على النحو التالي<sup>(٢٤)</sup>:

١- العمل الصالح جمعا، "الصالحات" (٦٠)، أو مفرداً (٣٣)، وهو المعنى الأول المبدئي، وهو العمل الحسن في أفعال التفضيل "أحسن ما عملوا". وهو أيضا عمل الخير "ما عملت من خير"، وذلك في مقابل السيئات، وسيئات ما عملوا، وعمل السوء، وعمل المفسدين، والأخسرين أعمالا. وهو العمل الصالح المنتج المفيد الذي يمكن الاعتماد عليه في تجارب التنمية المعاصرة؛

٢- الأعمال بالنيات الحسنة والسيئة، عن علم أو عن جهالة. فالنية شرط العمل. ويدل ذلك على أهمية تجارب المحاولة والخطأ ما دامت النية سليمة والتعلم من التجارب السابقة؛

٣- المسؤولية الفردية والجماعية عن الأعمال. فالأعمال تقدم بالأيادي فردا وجماعة، ويجد كل عامل أعماله حاضرة أمامه، مساءلاً عنها أو بريئاً منها. فالمسؤولية أساس

(٢٤) إذا كان لفظ "العلم" قد ورد في القرآن ٧٧٩ مرة، فإن لفظ "العمل" ورد ٣٥٩ مرة، أي حوالي النصف، مما يدل على أهمية العلم أولا. وطبقا لاشكال تحليل المضمون يتضح الاتي:

- تردد الفعل (٢٧٥) أكثر من الاسم (٨٤) بحوالي ثلاثة أضعاف، مما يدل على أن العمل فعل أكثر منه إسماً، عملية أكثر منه شيئاً؛

- ورود صيغة المضارع (١٦٥) أكثر من صيغة الماضي (٩٩)، مما يدل على أن العمل حقيقة مستمرة أكثر منه فعلاً تم في الماضي وانقطع؛

- في صيغة المضارع، يتردد المخاطب الجمع (٨٣) أكثر من الغائب الجمع (٥٦)، مما يدل على أن العمل نداء للآخر وطلب منه؛

- في صيغة الماضي، الشخص الثالث أكثر تردداً (٧٣)، بحيث تصل الى ثلاثة أرباع صيغ الماضي كلها، مما يدل على انتهاء عمل الفرد وتوقع نتائجه ايجاباً أم سلباً؛

- تتردد صيغة الامر قليلاً (١١) لأن الفعل ليس أمراً بل طبيعة. ويتردد الأمر الجمعي (٩) أكثر من الامر المفرد، فالعمل جماعي، عمل الامة أكثر من عمل الافراد؛

- لا تضاف الضمائر للأفعال إلا مرة واحدة في صيغة "عملته"، مما يدل على أن العمل في ذاته أهم من الشيء المعمول، أي ارتباط العمل بنشاط الذات أكثر من عالم الاشياء؛

- بالنسبة للأسماء يرد لفظ "العمل" جمعا في صيغة "أعمال" (٤١) أكثر منه في صيغة المفرد "عمل" (٣٠)، مما يدل على أن العمل جمعي. أما بالنسبة لاسم الفاعل "عامل" فيرد ١٣ مرة، والجمع (٨) أكثر من المفرد (٥)، مما يدل أيضاً على اولوية الفعل الجماعي على الفعل الفردي؛

- وبالنسبة للضمائر، يرد الفرد المتكلم (١) والجمع (٣) والمخاطب المفرد (١) والجمع (١٣) والغائب المفرد (٥) والجمع (٢٩)، مما يدل على أهمية أعمال الجماعة، خاصة الغائبين منهم.



الجزاء. وهو ما يفيد في تجارب التنمية المعاصرة التي كان من ضمن محدداتها إما غياب المسؤولية أو تعدد المسؤوليات وتوزيعها على كثيرين بحيث تضع مسؤولية الفرد بإزاحتها على الآخرين؛

٤- على الأعمال جزاء بحسنة مثلها أو عشرة أمثالها أو مائة مرة وجزاء سيئة سيئة مثلها. ومن هم بحسنة ولم يفعلها تحسب له ومن هم بسيئة ولم يفعلها لا تحسب عليه. وتوفي كل نفس ما عملت، وتنبأ بأعمالها وتجدها حاضرة أمامها. وهو ما يعادل المكافآت التشجيعية والحوافز في تجارب التنمية المعاصرة؛

٥- ولما تفاوتت الأعمال تفاوتت الجزاء. للأعمال درجات وللجزاء درجات، إيجاباً أم سلباً، ما يتيح الفرصة للمنافسة على الأعمال الصالحة والابتعاد عن السوء، وهي مصلحة مشروعة في إطار من تحقيق المصلحة العامة وطلب الخير للجميع، وليس من أجل ربح أو مصلحة شخصية. وهناك جهود على الأعمال كالأيادي والجوارح والقلوب وأدوات الفعل وآلاته. فالعمل مرتبط بوجود الإنسان، لا يمكن التبرؤ منه أو الابتعاد عنه. فالعمل هو العمل المنتج باليد، وتشاهد آثاره في اليد وفي الطبيعة كما يقول الشاعر العربي:

هذه آثارنا تدل علينا \*\*\* فانظروا بعدنا الى الآثار  
وكما رأى الرسول يدا خشنة فقال "هذه يد يحبها الله ورسوله"؛

٦- الدعوة للعمل في عدة صياغات مثل "وقل اعملوا"، "يا قوم اعملوا"، "فليعمل العاملون". والدعوة الى العمل تتلو الدعوة الى النظر والتأمل وطلب البرهان. فالعمل نداء قومي كما كان الحال في شعارات الاشتراكية المعاصرة: العمل واجب، العمل شرف، العمل حياة؛

٧- العمل في العالم بالكد والسعي نتيجة للاستخلاف، "ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون". وهو عمل في البر والبحر، سعي وكد في العالم. وهو العمل في الدنيا في وقت معلوم قبل أن ينقضي أجله، إذ لا يمكن العودة اليها بعد انقضاء العمل الصالح بعد التعلم والملاحظة والتحقق من الجزاء. والأعمال باقية في العالم بأثرها وبعلمها. والله عالم بكل شيء، محيط به خبير وبصير دون ان يفرض ارادته على خلقه. فكل ميسر لما خلق له وكل يعمل على شاكلته.

وقد ورد لفظ "العمل" في السنة ايضاً في عدة معانٍ مشابهة لمعاني القرآن مع تغيير التركيز على بعضها، ويمكن أجمالها أيضاً في ثمانية على النحو الآتي:

١- العمل هو العمل الخير، وانه عمل بالطبيعة والفطرة، فكل انسان ميسر لما خلق له، وكل عامل ميسر لعمله. وأفضل الاعمال الجهاد في سبيل الله، وأمتطاء صهوة الجواد والصبر في اللقاء. وأسوأ عمل قوم لوط فهو مضاد للطبيعة البشرية. ولكل عمل سيء كفارة بحيث تصبح الاعمال كلها اعمال خير؛ فالعمل في حد ذاته إيجاب وليس سلباً. وأقصى درجات الإيجاب النضال ضد الظلم والعدوان وهو تحقيق للفطرة ونابع منها، وتحقيق للطبيعة ومسار كمالها؛

٢- الاعمال بالنيات والنية الصادقة شرط العمل الصحيح. فكل عمل قصد وفعل والقصد مقدمة الفعل، والفعل نتيجة القصد. القصد بداية الفعل، والفعل نهاية القصد. لذلك يستحيل النفاق الذي يقوم على الفصل بين القصد والفعل، بين المقدمة والنتيجة، بين البداية والنهاية. والنفاق نفاقان؛ نفاق العمل ونفاق التكذيب. الأول أن يكون العمل بلا قصد، والثاني أن يكون القول بلا تحقيق في قصد أو عمل؛

٣- وأظهر النيات أن يكون العمل لوجه الله دون أن يشرك العامل بعمله أحداً غيره. فمن الناس من يعمل عمل الدنيا مدعياً الآخرة. ومنهم من يدعي العمل لوجه الله وهو يحب أن يحمد عليه من الناس. يعمل عمل اهل الجنة وهو من اهل النار. فكلما كان القصد سامياً كان الفعل أعمق وأكثر امتداداً وأثراً على الناس. وكلما كان الفعل منزهاً عن الغرض وأقرب الى القصد منه الى الفعل، ومن الغاية القصوى منه الى الغاية المباشرة، كان أدوم وأشد. وكلما كان الفعل تعبيراً عن الذات وتحقيقاً للطبيعة كان خالياً من الثناء والمدح. وكلما كان الفعل قائماً على علم يقيني ونية صادقة وتجرد عن الهوى كان فعلاً قاصداً بعيداً عن الوهم والخداع؛

٤- ولكل عمل جزاء من نوعه كيفاً وإن زاد كماً. فالعمل الصالح القليل قد يكون له أجر كثير. ومن عمل حسنة فله عشر أمثالها أو أزيد. ومن هم بسيئة ولم يعملها كتبت له حسنة. فالعمل عمل منتج. ولا يكون الناتج بالضرورة في صورة مكافأة شخصية وربح خاص بل قد يكون في صورة أثر ممتد في الزمان عبر العصور، مؤثراً في عدة أجيال، سنة حسنة في التاريخ وبقاء للفعل فيه. وتصور الجزاء على أنه فردي هو تصور تجاري ربحي في حين أن تصور الجزاء على نحو جماعي هو تصور تاريخي يضع الفرد في المجتمع والتاريخ؛



٥- العمل تطبيق للعلم. فالعلم يؤدي الى العمل، وقراءة القرآن تؤدي الى العمل بما فيه، "تعلموا تعلموا فإذا علمتم فاعملوا". ولا يكون الانسان بالعلم عالما حتى يكون به عاملا. العمل نتيجة والعلم مقدمة، العمل نهاية والعلم بداية. ليس العمل مجرد تنفيذ بل هو تحقيق للنظر واخراج لليقين من العقل الى الواقع، ومن القلب الى التاريخ؛

٦- والعمل هو العمل اليدوي. وأفضل عمل عمل العبد بالليل يكسب قوته. وخير الكسب كسب يد العامل اذا نصح. ما كسب الرجل كسبا اطيب من عمل يده، وان يأكل الانسان من عمل يده خير من ان يسأل الناس، أعطوه أو منعه، وهو التصور الذي يمكن أن يكون مؤثرا في أيديولوجيات التنمية المعاصرة ضد ما هو شائع في ممارستها من غلبة العمل البيروقراطي وألويته على العمل المنتج، سواء في الأرباح أو في تضخم العمالة، مما أدى الى بطء الإنتاج وإنخفاض مستواه؛

٧- والعمل ضد الاتكال: "اعملوا ولا تتكلموا إنما هي اعمالكم احصوها لكم". وهو عمل وفقا للطاقة والوسع نظرا لاستحالة التكليف بما لا يطاق. "اكلفوا من العمل ما تطيقوا. لا تكلفوا أنفسكم من العمل ما ليس به طاقة. العمل ضد طرفي نقيض الإتكال والإتقال: ترك الأسباب أو الإنكباب عليها. الإتكال إسقاط للارادة والإتقال تكليف النفس بما لا يطاق. ولو أن العمل أبعد عن الاتكال وأقرب الى بذل الجهد والوسع وإستنفاد الطاقة؛

٨- وأفضل الاعمال ادومها "خياركم اطولكم أعمارا واحسنكم اعمالا"، فان "خير العمل أدومه وإن قل". وهو العمل الافضل والاحسن والاكمل، وهو العمل الذي يصبح سنة الناس ويخلد في الارض، وتجتمع عليه الامة (٢٥). لا ينقطع العمل بموت صاحبه بل يستمر في المجتمع والتاريخ ويتحول الى عمل جماعي والى حركة تاريخية يصب فيها عمل الأفراد.

وفي الفقه يظهر العمل كأداة للتغيير الاجتماعي والنصح والارشاد لاولي الامر وفي "الامر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وهو العمل المباشر. فان صعب فالنصيحة بالقول والتنبه باللسان. فان صعب فالاعمال بالقلوب وهو اضعف الايمان طبقا للحديث المشهور "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الايمان". وهو أقرب الى الرقابة الشعبية على قطاعات الإنتاج في التجارب التنموية المعاصرة، وأجهزة الرقابة الإدارية وديوان المحاسبات، بل والحسبة في الفقه القديم، وهي الوظيفة الرئيسية للحكومة الاسلامية.

(٢٥) فتنك، مسنح: معجم الفاظ السنة، ج ٤، ص ٣٦٩-٣٨٧.

وقد أصبح موضوع "العمل" في علم أصول الدين موضوعا رئيسيا مقرونا بالايمان في "الايمان والعمل". وجعلهما الغزالي من الالفاظ الشرعية أقرب منهما الى العقائد نظرا لتضمنهما احكاما شرعية. لذلك كان من الموضوعات السمعية مع النبوة والمعاد والامامة، والحجة فيها للنقل دون العقل، وهناك ثلاثة مواقف:

١- وحدة العمل والايمان. فالالايمان بالعمل مجرد أمنية، والعمل بلا ايمان مجرد فعل عضلي غير مقصود وغير موجه نحو غاية قصوى، وهو موقف الخوارج من اجل دفع الناس الى المعارضة السياسية ضد الاستكانة وقبول الحكم الظالم ومن اجل الخروج عليه لأن اعماله غير مطابقة لايمانه. كما انه الموقف الجذري الذي تعرف به مواقف النضال السياسي وأحزاب المعارضة وجهات اليسار. وهو ما يتم الثناء عليه في التجارب التنموية المعاصرة التي عانت كثيرا من رفع الشعارات دون تطبيقها؛

٢- انفصال العمل عن الايمان. يكفي الايمان الاعلان عنه باللسان ولو بتمتة الشففتين نطقا بالشهادتين دون الشق على القلوب، وهو موقف المرجئة. وقد رأى بعض الفضلاء ان ذلك مدعاة لحقن الدماء وتكفير المخالفين في الرأي وتجميع الأمة مثل أبي حنيفة، وهو ما وافق هوى الامويين أيضا ما داموا ينطقون بالشهادتين، فان افعال الحكام تكون خارج دائرة الاحكام الشرعية. فكل من قال لا إله الا الله فهو مؤمن، وجزء من الامة. وقد أضر هذا التصور بتجارب التنمية في العالم العربي عندما تم الإكتفاء بالشعارات والعبارات والموافقات اللفظية والقلوب والأفعال في مسار آخر؛

٣- المنزلة بين المنزلتين لمن يخرج عمله عن ايمانه، فلا هو كافر كما تقول الخوارج، ولا هو مؤمن كما تقول المرجئة، بل هو عاص عند واصل بن عطاء أو منافق عند الحسن البصري، تجب عليه التوبة والعودة الى تطابق العمل مع الايمان سلما وطواعية (٢٦)، وهو موقف غالبية الناس وجمهور الأمة، لا يدفعها الى السقوط أو الى التفوق. وعادة ما يسوء استعمال الوسطية بهذا المعنى رفض الإتجاهات الجذرية وقبول المواقف البينية التي عادة ما تكون أقرب الى السير في المكان دون الرجوع الى الوراء أو التقدم الى الأمام.

وفي علم اصول الفقه يتم تحليل الفعل وليس العمل، إما في صيغ الخطاب "افعل" أو "لا تفعل"، في الامر والنهي، او العموم والخصوص، واما في الاحكام الشرعية الخمسة:

(٢٦) انظر كتابنا المذكور آنفا من العقيدة الى الثورة، ج ٥، الايمان والعمل والامامة، وايضا الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٦٢.



الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح. وبالرغم من اشتراك اللفظين في حرفين من نفس المصدر "عمل" "فعل" مع استبدال الحرف الأول مع الثاني، وهو حرف العين، إلا أن الفرق بينهما هو الفرق بين الخارج والداخل. فالعمل نشاط للإنسان في الخارج موجه نحو التغيير الاجتماعي والانتاج، في حين أن الفعل نشاط للإنسان في الداخل. علاقته بالزمان وإتيانه على الفور أو التراخي، أداء أم قضاء من حيث شرعيته. ويبدو الفعل هنا على أنه أمر للتنفيذ بصرف النظر عن الطبيعة. ولما كان الفعل تمهداً في الطبيعة فإنه قد يكون ضرورياً وجوباً (الواجب) أو ضرورياً سلباً (المحرم) أو إختيارياً وجوباً (المندوب) أو إختيارياً سلباً (المكروه) أو فعلاً طبيعياً خارج التقنين والتوجيه، وكأن الطبيعة تبحث عن كمالها بفعلها الخاص. فالعقل في الطبيعة وليس خارجاً عنها. ولكن يظهر لفظ "العمل" في إطار تحليل خبر الآحاد الذي يورث الظن من حيث النظر واليقين من حيث العمل في مقابل الخبر المتواتر الذي يورث اليقين في النظر والعمل على حد سواء. فخير الآحاد يوجب العمل به في حالة الضرورة وتحقيق المصلحة، وإذا لم يعارض نصاً يقينياً من الكتاب أو السنة المتواترة. كما يظهر العمل لاتفاقه مع النظر كشرط للحنفي في الاستفتاء وطاعة فتواه<sup>(٢٧)</sup>. فيقين العمل في تحقيقه لمصالح الناس وليس فقط في يقينه النظري.

ويظهر العمل في علوم الحكمة، أي في الفلسفة عند ابن مسكويه بمعنى العمل الأخلاقي، العمل الصالح، عمل الفضيلة والتقوى، وإن لم يظهر اللفظ واستبدل به لفظ "الفضيلة". فبناءً على تحليل قوى النفس الثلاثة: الشهوية والغضبية والعاقلة، لكل قوى فضيلة. فضيلة الشهوة العفة، وفضيلة الغضبية الشجاعة، وفضيلة العاقلة الحكمة. فإذا ما تحققت هذه الفضائل الثلاث تأتي فضيلة رابعة هي العدالة. وبصرف النظر عما إذا كان هذا النموذج لافلاطون أم لا، فإنه قد تم عرضه على العقل الخالص وأصبح نتيجة حكم العقل البديهي وليس من الوافد. فالعقل هو مناط اجتماع الوافد والموروث. ومع ذلك فالفضائل النظرية أعلى من الفضائل العملية. ولما كانت الحكمة أعلى الفضائل النظرية فإنها تكون أعلى الفضائل كلها، "يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً"<sup>(٢٨)</sup>. وهو أقرب إلى معاني الكتاب والسنة والفقه.

وبالرغم من أن "العمل" ليس من مصطلحات الصوفية المعروفة التي يتردد ذكرها في كتبهم، مثل الرسالة القشيرية إلا أن مضمونه شائع تحت أسماء أخرى. فالعمل عند

الصوفية أكثر من مجرد العبادة والشعائر كما هو الحال في الفقه وأفعال الجوارح، إذ يتضمن أيضاً أفعال القلوب وما يعتري النفس من مقامات وأحوال. وكما كتب الغزالي معيار العلم ومحك النظر والقسطاس المستقيم فإنه كتب أيضاً ميزان العمل، أي قواعد السلوك الصحيح، الطريق إلى السعادة، وهو الجمع بين العلم والعمل طبقاً للآلية الكريمة "ليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه". العلم مخدوم والعمل خادم، مما يدل على رتبة العلم العليا، فالعلم نتيجة العمل وليس العمل نتيجة للعلم. العمل علة والعلم معلول وليس العلم علة والعمل معلولاً. العمل مقدمة والعلم نتيجة، والعمل غرس والعلم ثمرة. طريق النجاة العلم والعمل. ويبين الغزالي نسبة العمل من العلم وإنتاجه السعادة التي اتفق عليها المحققون من الصوفية باجمعهم وساعدهم من النظار طوائف سواهم، ويفارق الصوفية في جانب العلم طريق غيرهم إذ إن العلم العملي يبدأ قبل العلم النظري. ويتكون العلم العملي من ثلاثة علوم: علم النفس والأخلاق، علم سياسية البدن والأسرة، علم سياسة البلد. وهذا العلم العملي يأتي عن طريق المشاركة بين الشيخ والمريد، بين المعلم والمتعلم<sup>(٢٩)</sup>.

وفي إحياء علوم الدين يمتد استعمال لفظ العمل على الأعمال الظاهرة من الصلاة والبداءة بالتكبير في الصلاة إلى الأعمال الباطنة، أعمال القلب، وهي اسرار الصلاة. وكذلك في الحج هناك الأعمال الظاهرة من أول السفر إلى الرجوع عبر الوقوف من البيت والرمي والنحر والحلق إلى الآداب الدقيقة والأعمال الباطنة في اسرار الحج، ويبين هذه الأعمال الباطنة ودرجة الاخلاص في النية وطريق الاعتبار بالمشاهد الشريفة وكيفية الافتكار فيها، والتذكر لاسرارها ومعانيها من أول الحج إلى آخره. وفي تلاوة القرآن هناك أعمال اللسان وهناك أيضاً الأعمال الباطنة خفقات القلوب. هذا في العبادات، أما في المهلكات فإن أهل العلم وأرباب العمل يقعون في الغرور المذموم، لذلك لزم في المنجيات القيام بالمراجعة والمحاسبة، محاسبة النفس بعد العمل<sup>(٣٠)</sup>.

وقد تجاوز الفكر العربي المعاصر هذه المعاني الموروثة للعمل مثل العمل الصالح، والعمل الأخلاقي، وأعمال القلب، إلى العمل البدوي، العمل المنتج في الزراعة أو الصناعة. وأبرز قيم العمل العضلي. وظهرت أحاديث مطوية عن اليد الخشنة، يد العامل التي يحبها الله ورسوله، ولا يد الحكيم الناعمة، وعن تفضيل الياقات الزرقاء على الياقات البيضاء. فمن

(٢٩) الغزالي، ميزان العمل، صبيح، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١١-١٣، ص ٢٣-٢٩، ص ٣١-٣٤، ص ٩٦.

(٣٠) الغزالي، إحياء علوم الدين، مصطفى الحلبي، القاهرة ١٩٣٩، ج ١، ص ١٥٨-١٦٠، ص ٢٥٣-٢٧٩، ص ٢٨٧-٢٩٦، ج ٣، ص ٣٨٩-٣٩٢، ج ٤، ص ٣٩١-٣٩٣.

(٢٧) الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ١٤٧-١٤٨، ج ٢، ص ٣٨٣-٣٨٤.

(٢٨) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مطبعة الترقى، القاهرة، ١٨٩٩.



يحطب بيده ويأكل منها خير من ان يسأل الناس، أعطوه أو منعوه. بل لقد امتد مفهوم العمل اليدوي ليشمل العمل الفكري في التجارب في الاشتراكية الحديثة، وأصبح المتقنون ضمن العمال، لا فرق من يعمل بيده ومن يعمل بعقله.

وظهرت عدة مؤلفات عن تشريعات العمل والعمال في الاسلام وحقوق العمال في الاسلام من أجل ربط هذا المعنى الحديث للعمل بالتراث القديم حتى ينشط الناس ويدركوا معنى شعارات الثورة العربية الحديثة "العمل شرف، العمل واجب، العمل حياة". ولكنها ظلت أقرب الى أدبيات المناسبات، والدراسات النظرية التي لا تهدف الى أي تحقيق عملي، وكنوع من الغطاء الشرعي لما يتم من تجارب تنموية لتسويقها للجماهير درءاً لتهمة الشيوعية والإلحاد.

ولقد انتشر مفهوم العلم بمعنى البراكسيس (Praxis) في الفكر العربي المعاصر من خلال الماركسية، وذلك في تعارضه مع اللوجوس (Logos). فليس المهم فهم العالم بل تغييره. وظهر هذا التقابل في الأدبيات اليسارية العربية، اقتفاء لأثر ماركس الشاب. وفي الأدبيات اليمينية انتشرت البرجماتية عند جيمس، والذرائعية عند ديوي، ترجمة وتأليفاً، وانتسب إليها بعض المفكرين العرب المعاصرين لأنها تعطي الأولوية للعمل على النظر، وترى أن النظر ضعف في العمل ونقص في الإرادة، كما هو الحال عند برجسون، على عكس افلوطين الذي كان يرى أن العمل ضعف في النظر. كما شاعت البرجماتية المثالية عند شيللر وبيرس نظراً لقربهما من التصور الاسلامي. كذلك انتشرت النزعة العملية بوجه عام عند كانط في نقد العقل العملي، وذاعت المثالية الترنسندنالية عند نيتشه لأنها تجعل الحرية الموضوع الرئيسي في "نظرية العلم" ولأن الأنا تضع نفسها حين تقاوم. ولا يجد الفكر العربي المعاصر في مفهوم العمل نفس التناقض بين المورث والوافد الذي يجده في مفهوم العلم نظراً لاشتراك المورث والوافد في النزعة العملية بصرف النظر عن اسمها: مثالية نظرية كانت ام واقعية تجريبية<sup>(٣١)</sup>.

(٣١) قد عرف عثمان امين بالدفاع عن هذا التيار.

## رابعاً - التكافل الاجتماعي

هذان اللفظان القرينان أقرب الى الفكر العربي المعاصر منه الى الفكر الاسلامي القديم، ويفيدان معاني التضامن والتكامل والأخوة والتعاون المتبادل، وهي معاني موجودة في الفكر الاسلامي القديم.

ومع ذلك فلفظ "كفل" لفظ قرآني ورد حوالي عشرين مرة بمعنى الرعاية والتربية، مثل "إيهم يكفل مريم"، "هل ادلكم على من يكفله"، "وكفلها زكريا". وقد تعني جزءاً أو نصيباً أو جانباً مثل "ومن يشفع شفاعة سيئة له كفل منها"، و"يؤتكم كفلين من رحمته". وهو اسم لنبي "ذو الكفل". وهو أيضاً صفة من صفات الله "وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً".

وهي نفس المعاني الموجودة في استعمالات لفظ "كفل" في السنة. والمعنى الأكثر شيوعاً هو الرعاية. فقد كفل الرسول جده وعمه. وإبراهيم يكفل ذراري المسلمين في الجنة. ومن كان له ثلاث بنات يكفلهن دخل الجنة. والرسول كافل لليتيم، ولا ترجم ولا تقتل زانية حتى تكفل ولدها. ويعني اللفظ أيضاً التعهد، فقد تكفل الله لمن جاهد في سبيله بأن يدخله الجنة، كما يعني اللفظ أيضاً القضاء، مثل تكفل الدين عن الميت. وهو نفس المعنى السائد في كتب الفقه في باب الكفالة للأشخاص وللقروض وللدیون. وهو نفس معنى التحمل لجزء من المسؤولية، كما ان علي ابن آدم كفلاً من دم كل قتيل. أما اذا وصف الله بالكفيل فإنه يعني الوكيل<sup>(٣٢)</sup>.

وقد عرض الفلاسفة للتكافل الاجتماعي بمعنى الأخوة بين الأصحاب، مثل اخوان الصفا. وتحدث الغزالي عن الأخوة في الألفة، وأحسن الناس أخلاقاً المؤلفون أكتافاً الذين يألفون ويؤلفون<sup>(٣٣)</sup>.

ومع ذلك تبرز معاني التكافل الاجتماعي في الفاظ أخرى مثل الملكية، ملكية المال أو الأرض، أو حق الفقراء في اموال الأغنياء في مؤسسات مثل الزكاة والصدقة وبيت المال، ووسائل إعادة توزيع الثروة وتزويد الفوارق بين الطبقات، وحقوق الانسان، وحق الجار، والتكفير عن الذنوب، سواء بتحليل الفاظ مقارنة مثل اليتامى والمساكين وابناء السبيل والفقراء في الكتاب والسنة، أو بعرض مؤسساتها في الفقه.

(٣٢) ونسك، منسج، نفس المصدر، ج ٦، ص ٤٤ - ٤٥.

(٣٣) الغزالي، احياء علوم الدين، ج ٢، ص ١٥٤-٢٢١؛ ميزان العمل، ص ٢٣.



ويقوم التكافل الاجتماعي على تصور عام للكون ينتج عن قواعد عامة لعلاقة الانسان بالطبيعة وبغيره من البشر، ومنبثق عن التوحيد. فالتوحيد ليس فقط عقيدة بل شريعة، ليس فقط تصورا بل نظاماً. فالله هو المالك لكل شيء "ولله ملك السموات والارض". والانسان يوجد في العالم ولا يملكه، والله هو الوارث لكل شيء "ولله ميراث السموات والارض". والميراث العام نتيجة طبيعية للملكية العامة. فلا توريث الا لمن يملك، والانسان مستخلف فقط فيما تركه الله وديعة بين يديه. له حق التصرف والانتفاع والاستثمار، وليس له حق الاكتناز والاحتكار والاستغلال. فالملكية وظيفة اجتماعية لتنمية الموارد وسيولة رأس المال. فإذا اساء الانسان استخدام هذه الوديعة كان لممثل السلطة العامة الحق في انتزاع الملكية من اجل اعادة السيولة المالية والحركة الاجتماعية لها. وهو ما يسمى بلغة العصر مصادرة رأس المال المستغل او المنهوب وتأميم المصالح العامة ونزع ملكية الافراد عن الوسائل العامة للنتاج.

والملكبة العامة للارض احد مظاهر الملكبة العامة. فالارض مسخرة لجميع البشر. ولكل كائن حي رزقه في الارض ولا يستطيع احد منعه، والانسان مكرم في البر والبحر. وحرمة المؤمن عند الله اعظم من حرمة الكعبة. وقد امتلك فرعون ارض مصر "ونادى فرعون في قومه يا قوم اليس لي ملك مصر وهذه الانهار تجري من تحتي افلا تبصرون"، فهلك غرقا. لقد خلق الانسان من الارض واليه يعود ومنها يخرج، فهو جزء منها وهي جزء منه، علاقتها وجود وليست علاقة ملكبة.

لذلك لا تباع الارض ولا تشتري الا لوضع المال في مثل ما تم بيعه، من اجل اصلاحها وتنميتها وزراعتها وعمرانها. ولا يباع الماء او الكلا لانهما مشاعان في الارض، "لا تبيعوا فضل الماء ولا تحذمو الكلا فيهلز المال ويجوع العيال". والارض لا تباع، بل ان فضلها يوهب لمن يستخدمها. "من كان له فضل ارض فليزرعها او ليزرعها اخاه ولا تبيعوها". "بيع الارض بالمال اتلاف له". "من باع عقدة وهو يجد بدا من بيعها وكل بذلك المال، ما يتلفه". كل استصلاح للارض لا يؤجر عليه لانه نفقة في التراب. "يؤجر العبد في نفقته الا ما كان في التراب". ويمتد ذلك الى العقار ايضا، اي الى السكنى في الارض فان بيعه يتلف المال. "فمن باع دارا او عقارا فليعلم انه مال لا يبارك الله فيه الا ان يجعله في مثله". كذلك لا يمكن في الشريعة المضاربة في العقار لانها تكسب بالمنافع العامة. وقد كان الرسول يحث على الاحتفاظ بملكبة الارض. "لا يبارك الله في ثمن ارض او دار الا ان يجعل في ارض او دار".

وهو ما يتفق مع تاريخ الملكبة. فقد كانت ملكبة الارض عند الشعوب "البداية" ملكبة جماعية، كما لاحظ روسو وماركس وبرودون؛ والسارق هو اول من وضع يده على قطعة ارض واحاطها بسياج وقال هذه لي، وليس من ينازعه اياها ويستولي عليها منه. لقد كانت نشأة الملكبة جماعية وابقاها الاسلام كذلك باعتباره دين الفطرة الأولى<sup>(٣٤)</sup>.

لذلك كانت ملكبة الارض في الاسلام نوعين. الاولى عامة للمسلمين الى يوم القيامة، وهي الارض التي استولى عليها المسلمون عنوة، ارض الفيء والخراج (باستثناء المدينة واندونيسيا وبعض مناطق افريقيا)، ويحرم تملكها لافراد او الفئات او المؤسسات، وهو مذهب مالك، وتوقف الارض ولا تقسم ولا تكون ملكا لاحد. ومن استغل ارض العنوة دون خراج ملكاً او علة فقد اغتصب حق المسلمين واكل الحرام، وهو مذهب الشيعة. وعند ابي حنيفة، الامام مخير بين الوقف والقسمة. ويروى عن ابن حنبل القولان السابقان. اما الشافعي فهو وحده مع تقسيم الارض.

وتدخل في هذه الارض ارض الصوافي، التي اصفاها المسلمون من الملوك والقيصرة والاكاسرة والهاربين ملتجئين بدار الحرب مثل ارض بني النضير، والارض العادية، التي انقرض اهلها، نسبة الى قوم عاد. وكلا الارضين للمسلمين عامة دون الافراد او الدولة او المؤسسات. وهناك ايضا ارض الاقطاع، وهو ما تقطعه الدولة لافراد لحاجاتهم، ولهم حق استغلالها دون بيعها او تاجيرها او وراثتها، ويمكن اعادتها الى الدولة<sup>(٣٥)</sup>.

والثانية ملكبة ارض اقر عليها اصحابها مرحليا لاسلامهم او لصلحهم او تكريما لهم. فاذا اسلم الرجل فهو اقر بماله وارضه. وتعاد تدريجيا الى الوضع الطبيعي الفطري للاستغلال والاستثمار والتصرف. لقد قسم الرسول اراضي خيبر لأنها فتحت بدون قتال، وطلب من اليهود زراعتها مناصفة. وكانت اشكال الملكبة الجماعية في عهد الرسول الوقف، والحمى، والماء والكلا والنار، والمساجد.

ومنها الارض الموات. ومن أحيا أرضاً ميتة فهي له. ومن أعمار أرضاً ليست لاحد فهو اقر بها. فالعباد عباد الله، والارض ارض الله. ولا يجوز تأجيرها بل زراعتها او ضمها لآخر دون مقابل. فمن كانت له ارض فليزرعها او يمنحها اخاه، فان ابي

(٣٤) عبد الكريم مطيع، ملكبة الارض في الاسلام، الشبيبة الاسلامية المغربية، نحو بدائل اسلامية (١).

(٣٥) د. محمد عبد الجواد محمد، ملكبة الارض في الاسلام، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٢. ابو يوسف، كتاب الخراج، تحقيق قصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة (بدون تاريخ) ص ١٩-٦٨.



فليمسك أرضه. وكذلك من كان له فضل أرض فليدعها دون أن يكرها أخاه. وكان شكل الملكية الجماعية في عهد عمر للإراضي الزراعية في جميع البلاد التي فتحت عنوة. لقد رفض عمر تقسيم الأراضي المفتوحة، واخذ أرض بني ثعلبة وحماها، وخصص الحمي لماشية الفقراء دون الأغنياء، ونزع ملكية الدور المجاورة للمسجد الحرام. واسترد أرضاً أقطعها الرسول ووزعها على المسلمين.

وقد احتج بعض الماركسيين العرب بأن ملكية الأرض الشخصية غير ثابتة بالقرآن. كما حاول البعض، مثل الشيخ علي الخفيف، الدفاع عن حجج القائلين بجواز تحديد الملكية والتأميم. فالمال مال الله والإنسان مستخلف فيه، وتوزيع الفيء على الفقراء دون الأغنياء، وشركة الناس في الماء والكأ والنار، ووقف بعض الأراضي، والحمي، والنهي عن كراء الأرض، وعدم اقرار الشارع بالملكية المطلقة<sup>(٣٦)</sup>.

وقد أوقف الرسول بعض الأرض ولم يقسمها لينفق ريعها على أمور المسلمين. والحمي ملكية جماعية: "لا حمي إلا لله ورسوله"، وليس على القوة والغلبة. والحمي هو المراعي العامة التي بها ينفع الناس جميعاً.

وجعل عمر أرض السواد ملكية عامة دون تقسيمها على الفاتحين لأن الله اشرك الذين اتوا بعدهم في هذا الفيء، فلو قسمه لم يبق لمن بعدهم شيء؛ "ولئن بقي لأبلغن الراعي بصنعاء نصيبه منه". وفرض الخراج على أرض الشام ومصر أسوة بأرض السواد. وكانت ملكية الأرض في عهد عمر على عدة أنواع: الأرض الخراجية، وهي الأرض التي تم اكتسابها عنوة أو صلحاً؛ الأرض العشرية في جزيرة العرب التي خراجها عشر الربيع؛ الأرض المحمية أو أرض الحمي، وهي الأرض لعامة المسلمين وفقرائهم؛ وأرض الاقطاع، التي يقطعها الخليفة لأحد لأصالحها والانتفاع بها والا أخذت منه؛ والأرض الموات، التي تم أحيائها ولم تكن في يد مسلم ولا معاهد، ومدتها ثلاث سنوات؛ والأرض الموقوفة، مثل أرض خيبر. وكلها أقرب إلى الملكية العامة من الملكية الخاصة. وقد مكن عمر ملكية الأرض في البلاد المفتوحة لسكانها الأصليين لأنهم أقدر على زراعتها والعناية بها. لقد رفض عمر تقسيم أرض السواد على الفاتحين حتى لا يخلدوا إلى الأرض بفعل الملكية وحتى تظل الأرض العامة في يد الدولة. وهي نفس قضية الأراضي المستصلحة الآن: هل تظل في يد الدولة أم يتم تفكيكها في أيدي المزارعين أم تكون ملكيات تعاونية<sup>(٣٧)</sup>؟

(٣٦) أبو الفرج بن رجب الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، دار الحديث، بيروت، ١٩٨٢.

(٣٧) أبو الفرج بن رجب الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، دار الحديث، بيروت، ١٩٨٢.

وهناك ملكية عامة لوسائل الإنتاج، إذ لا يجوز أن تمتلك إلا المواد المنقولة العينية فوق الأرض، أما ما هو في باطن الأرض، مثل المعادن، أو ما هو خارج الأرض، مثل الفضاء الخارجي، فلا يجوز أن يكون موضوعاً للملكية الخاصة. لذلك جعل الفقهاء الركاز ملكية عامة. والركاز هو كل ما في باطن الأرض. وقد عرف القدماء المعادن والذهب الأبيض وعرف المحدثون النفط والذهب الأسود. ولا يجوز تملك المواد الضرورية لحياة الجماعة كالأنهار والمرافق العامة ومصادر الطاقة.

ولا يجوز امتلاك الماء والعشب والنار، بتعبير القدماء عن حاجات البدو. فالماء حياة الصحراء، والعشب طعامها، والنار مصدر الطاقة والدفع بلغة المحدثين. والزراعة والصناعة هما أهم قطاعين للاستثمار. ولا يجوز ملكيتهما ملكية خاصة، بل هما ملكية عامة نظراً لعموم البلوى وحاجة كل إنسان إليها، وتضيف رواية أخرى الملح، مما يشير إلى الصناعة والتعدين. وقد قال أبو يوسف: "لا تمنعوا كلاً ولا ماء ولا ناراً، فإنه متاع للمقوين وقوة للمستضعفين".

ولا يجوز امتلاك الفضاء الخارجي، مثل الشمس والقمر والنجوم، كما هو الحال في حرب الكواكب، لأنها خارج التناول والنقل باليد، وهي منافع عامة؛ كما لا يجوز امتلاك الهواء والسحاب.

القطاع العام إذن له أساس شرعي لأنه وضع الحاجات الأساسية للبشر في أيدي الجماعة لا في أيدي الأفراد، منعاً للاستغلال. وسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج التي تمس مصالح الناس المباشرة، كالكهرباء والمياه والزراعة والصناعة والمواد الغذائية والاسكان والتعليم والصحة والدفاع، لها أساس شرعي<sup>(٣٨)</sup>.

والمال ليس فقط الذهب والفضة والأوراق النقدية، بل كل ما يملك الإنسان من عقار وثمار وحيوان وآلات ومعادن. لذلك تجب حماية المال في الإسلام ممن حازه ومن غير مالكه من أجل وضع القواعد العامة للتكافل الاجتماعي، فالتكافل فريضة مشروعة وحمايته واجب أخلاقي وشرعي. وبالإضافة إلى التحذير من فتنه المال وتخليص النفس منها وترفعها عليه، يحمي المال ممن حازه عن طريق التصرف فيه من غير اسراف ولا تقتير.

(٣٨) د. ثروت أنيس الأسيوطي، الإسلام والملكية، الكتاب والتوزيع والاعلان والمطابع - طرابلس، ليبيا ١٩٧٩؛ أبو يوسف، كتاب الخراج.



فالاسراف تبذير وسفه، وتفضيل للكماليات على الحاجيات؛ والتقتير اكتناز وبخل وانكار  
لنعمة الله تعالى والوجود بها بعدم اظهارها.

وكذلك يُحمى المال من ماله عن طريق منع السفهاء من التصرف في أموالهم  
(ولاتوتوا السفهاء أموالكم)، وتبديدها على ما لا ينفع بل يضر حتى يصبح المال فاقدا .

ولا يجوز الاحتكار وحبس السلع والتداول في الأسواق انتظارا لغلاء الأسعار، فلا  
يحتكر الا خاطيء. ومن احتكر طعاما أربعين يوما فقد برىء من الله وبرىء الله منه.  
واحتكار السوق ضد حريته، واستغلال للمصلحة العامة من اجل المصلحة الخاصة، وتحايل  
على قوانين العرض والطلب وقوانين السوق، وتحكم في الأسعار، وزيادة على قيمتها  
الحقيقية.

وتتم حماية المال من غير ماله بالتحذير من أكل أموال اليتامى ظلما (ان الذين  
يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا)، وعدم الاقتراب  
من مال اليتيم حتى يبلغ أشده، بل تكريمه وعدم قهره أو نهره، وإطعامه مع المسكين  
والأسير، خاصة اذا كان اليتيم ذا مقربة. وقد ساوى القرآن معاملة اليتامى بمعاملة الوالدين  
بالاحسان، وجعل لهم نصيبا في الصدقات مع ذوي القربى والمساكين وفي بيت المال<sup>(٣٩)</sup>.

وكما يحظر الاحتكار، يحظر الترف وتداول المال في نطاق محدود أو في طبقة  
خاصة لا يخرج منها. فالترف مهلكة للمجتمع بفساد الطبقة: "واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا  
مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا"؛ "وما أرسلنا في قرية من نذير الا قال  
مترفوها انا بما أرسلتم به كافرون". فالترف يذهب الرؤية، ويضيع البصر، ويعمي البصيرة:  
"وقالوا نحن أكثر أموالا وأولادا وما نحن بمعذبين". الترف قريب من الكفر ويؤدي اليه،  
وبالتالي الطريق الى العذاب، كما يؤدي الى الاجرام والفساد، ويدعو الى التقليد: "الا قال  
مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة"، لأن المترفين ضد التجديد وتغيير الأمر الواقع. ويحذر  
الاسلام من تركز المال في طبقة بعينها: "كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم"، من أجل  
سيولة رأس المال في المجتمع وتوظيفه في زيادة فرص العمل ونسبة الانتاج. ويكره  
الاسلام تكثيف الثروة، ويعطي للدولة الحق في الحد من ذلك وضمان توزيع الثروة على  
أوسع مقياس، وتكافؤ الفرص. فمن يمتلك الثروة يمتلك القوة، ومن يسيطر على الاقتصاد  
يسيطر على السياسة.

(٣٩) د. محمد الدسوقي، المال في الاسلام، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، العدد ٢٠٥، القاهرة  
١٩٧٨.

وربما كان الغرض من قانون الميراث هو تفتيت الملكية حتى لا تبقى الثروة مركزة  
في يد المتوفى أو الابن الكبير، بل توزع بالنصف والربع والثلث والثلث على الأقرباء حتى  
الدرجة الثالثة، وهو نوع من اعادة توزيع الثروة على أوسع قاعدة ممكنة<sup>(٤٠)</sup>.

والمال لفظ مشتق وليس اسما يدل على شيء موجود في العالم الخارجي بل هو لفظ  
مركب من "ما"، اسم الصلة، وحرف الجر، أي الشيء الذي في علاقة مع. فالملكية علاقة  
بين الذات والموضوع، هي وظيفة إجتماعية. ولا يلحق اللفظ في القرآن بضمير الملكية  
المفرد مثل "مالي" إلا مرة واحدة للدلالة على الملكية العامة. وأكثر الاقتربات لضمير الملكية  
الغائب الجمع مثل "أموالهم" للدلالة على الملاك الغائبين.

ولما كان كل رزق من الله: "وما بكم من نعمة فمن الله"، فقد جعل الله للفقراء حقا  
في أموال الأغنياء: "وآتوهم من مال الله الذي آتاكم"، والذين في أموالهم حق معلوم للسائل  
والمحروم". وقد فرض الله على أغنياء المسلمين في أموالهم بالقدر الذي يسع فقراءهم. ولن  
يجهد الفقراء اذا جاعوا الا بما يصنع أغنيائهم، ويحاسبهم الله حسابا شديدا ويعذبهم عذابا  
اليم<sup>(٤١)</sup>.

فالمجتمع وحدة واحدة، وإيما أهل عُرصة من الأرض فيها انسان واحد جائع تبرأ  
ذمة الله منه، ومن أظلم معسرا أو صنع له ميسرة أظله الله يوم القيامة تحت ظل عرشه يوم  
لا ظل الا ظله. والمؤمنون أخوة: "من كان عنه فضل زاد فليعد على من لا زاد له، ومن  
كان له فضل ظهر فليعد على من لاظهر له". ومانع الحق باغ على أخيه الذي له الحق. وقد  
اعترف الفقهاء قديما وحديثا برأي أبي ذر في عدم جواز تملك ما فضل عن القوت وسداد  
العيش، اعتمادا على الآية الكريمة: "والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله  
فبشرهم بعذاب اليم. يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم هذا ما كنزتم  
لأنفسكم فنذوقوا ما كنتم تكنزون"<sup>(٤٢)</sup>.

(٤٠) محمد البهي الخولي، الثروة في ظل الاسلام، الناشر العرب، ص ١-٢، القاهرة/بيروت، ١٩٧١.

(٤١) محمد بديع الشريف، المساواة في الاسلام، دار المعارف، كتابك، العدد ٢٧، القاهرة، ١٩٧٧.

(٤٢) لقد ذكر "المال" في القرآن ٨٦ مرة: غير مضاف للضمائر (٣٢)، ومضافا الى الضمائر (٥٤)، مما يدل  
على أن المال قد يكون له وضع مستقل في العالم خارج نطاق الملكية. ويذكر غير مضاف مفردا وجمعا، مرة نكرة  
(١٧)، ومرة معرفة (٢٥)؛ فهو ليس المال المجهول المصدر بل المعروف المصدر أيضا. ولا يأتي اللفظ مرفوعا الا فيما  
ندر. بل الأغلب منصوبا (١٧) أو مجرورا (١٣)، مما يدل على أن المال مفعول به وليس فاعلا. ولا يكون مضافا الى  
ضمير المتكلم الا فيما ندر (مرة واحدة). ولا يضاف الى ضمير المخاطب على الاطلاق، بل يضاف دائما الى ضمير  
الغائب مشيرا الى الملاك الغائبين، فقراء أم أغنياء أم طبقة متوسطة.



ويضرب الله والرسول المثل بالاشعريين الذين إذا أرموا في الغزو وقتل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد واقتسموه بينهم بالسوية. فهم منه وهو منهم. ويشرح ابن عباس العفو في آية "خذ العفو"، أي انفاق الفضل. فالعفو ما يفضل عن الأهل. والبدء بالنفس ثم الأهل ثم الأقرباء فالأقرب. واعطاء الفضل خير وامساكه شر. والبدية بالعيال. واليد العليا خير من اليد السفلى. فالتعاون مغرور في الطبيعة البشرية لأن الإنسان مدني بطبعه واختلاف القدرات سبب التعاون<sup>(٤٣)</sup>.

وهنا يبدو حق الجار كدليل على التكافل الاجتماعي: "ليس منا من بات شبعان وجاره طاو". فالرزق للجميع والجار كالأهل: "ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه". ويتحدث القرآن عن الجار الجنب والجار ذي القربى. وقد ذكر لفظ "الجار" ثلاث مرات: الأولى بمعنى الاحسان للجار ذي القربى مثل الاحسان بالوالدين وبذي القربى واليتامى والمساكين؛ والثانية بمعنى ملاصقة الجار للجار "والجار الجنب، والصاحب بالجنب"، مما يدل على مدى القربى؛ والثالثة بمعنى الدفاع عن الجار: "وقال لا غالب لكم اليوم من الناس وإنني جار لكم".

ومن نفس اشتقاق اللفظ يذكر فعل "يجاور" في المكان: "لنخرجك ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا"، بمعنى القرب أو البعد. ومن نفس الاشتقاق فعل "يجير" بمعنى دفع الأذى: "يغفر لكم من ذنوبكم ويجيركم من عذاب اليم". والجوار والاجارة صفات يصف الله بها نفسه، فالله يجير ولا يجار عليه. ومن يجير الكافرين من العذاب الاليم؟ "قل اني لن يجيرني من الله احد. فاذا اجار الرسول أو انسان احدا فانما يتشبه بالله في انصاف المظلومين: "وان احد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله". والطبيعة نفسها تتجاوز في نظام: "وفي الارض قطع متجاورات". ولفظ "الجار" من الالفاظ التي تعني نفس الشيء ونقيضه، الحماية والجور، الدفاع والتعدي. ومنه لفظ "جائر" في "وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر".

وقد تأكدت هذه المعاني للجوار في الفقه تنظيرا للقرآن والسنة. فلا يجوز أن يمنع جار جاره أن يغرز خشبة في جداره ولا يجوز أن يحبس جار من جاره الماء الجاري والعيون والآبار، فلا ضرر ولا ضرار. وهناك البيع بالشفعة، نظرا لحق الجار وأولويته في البيع. وقد ينال المجري حقه ولو بالتنفيذ الجبري. ومن زرع في ملك غيره فله قيمة الزرع.

(٤٣) الماوردي، أدب الدنيا والدين، مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٣٢ - ١٦٢.

لذلك جعل سيد قطب التوحيد يقوم على ثلاثة مبادئ: التحرر الوجداني، والمساواة الانسانية، والتكافل الاجتماعي. ويضم التكافل الاجتماعي، التكافل بين الفرد وذاته، والفرد واسرته، والفرد والجماعة، والامة والأمم، والجيل والايال<sup>(٤٤)</sup>.

ومن مظاهر التكافل الاجتماعي رد فضول اموال الاغنياء الى الفقراء، وهو ما يعني بلغة العصر اعادة توزيع الدخل. فعندما بدأ التفاوت الطبقي يظهر في المجتمع الاسلامي الاول قرر النبي ذلك. كما قرر عمر اعادة النظر في المؤلفة قلوبهم بعد عام الفتح، واعادة النظر في العطاء طبقا لمبدأ الرجل واسبقيته في الاسلام. وهي نفس الثورة التي قادها ابو ذر ضد عثمان في بداية التفاوت الطبقي بين الاغنياء والفقراء. وعندما نزلت آية "والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم"، سأل الناس: الزكاة؟ قال الرسول: في المال حق غير الزكاة، وهو حق الفقراء في أموال الاغنياء.

وقد ورد لفظ الفقراء في القرآن بعدة معان<sup>(٤٥)</sup>. فالفقر ليس صفة لله. فالله هو الغني والناس هم الفقراء اليه: "لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء". فاذا كان السلوك الفاضل يقوم على التشبه بالله، كان من أهداف الانسان محاربة الفقر: "والله لو كان الفقر رجلا لقتلته". الانسان هو الفقير الى الله والله هو الغني: "قال رب اني لما أنزلت الي من خير فقير"؛ "يا أيها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد"؛ "والله الغني وأنتم الفقراء". الله هو مولى الاغنياء والفقراء: "إن يكن غنيا أو فقيراً فالله أولى بهما". وهو الذي يؤتي الفقراء من فضله: "إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله". والفقر من الشيطان، أي إنه شيء مرذول مثل الفحشاء: "الشيطان يعدكم الفقر". واطعام الفقراء واجب: "فكلوا منها واطعموا البائس والفقير". والفقر لا يدفع الى الجشع بل الى التعفف: "ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف".

وقد ورد لفظ الغني ومشتقاته وتردد أكثر من لفظ الفقراء<sup>(٤٦)</sup>. ولا يعني ذلك تفضيل الاغنياء على الفقراء، بل إن مشتقات لفظ "غني" أكثر من مشتقات لفظ "فقير"، مثل يغني بمعنى ازدهر: "فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالامس"؛ "والذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها". ويأتي أيضا بمعنى أغنى، مثل "ما أغنى عنكم جمعكم"، "ما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون".

(٤٤) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الاسلام، لجنة النشر للجامعيين، مكتبة مصر (بدون تاريخ).

(٤٥) ورد اللفظ في القرآن ١٣ مرة.

(٤٦) ورد اللفظ في القرآن ٧٣ مرة.



ويعني أيضا لفظ أغنى أثرى، مثل "ووجدك عائلا فأغنى"، أو يستكفي: "لكل امرئ منهم يومئذ شيء يغنيه". ويعني لفظ استغنى عدم الحاجة، اغناء النفس بالنفس: "أما من استغنى فأنت له تصدى". ويأتي لفظ غني مفردا وجمعا، ومغنون بنفس المعنى. والمغني صفه لله. أما الغني فعليه أن يستعفف: "ومن كان غنيا فليستعفف"، "يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف". فالغني غني النفس. وواجب الاغنياء الجهاد والا كانوا مع الخولاف ومن القاعدين: "إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء" (٤٧).

ومن وسائل التكافل الاجتماعي تنويع الفوارق بين الطبقات وما يتبع من وسائل حديثة بوضع حد ادنى للملكية الفردية، وفرض ضرائب تصاعدية، والدخول على الممتلكات، ووضع ضرائب الصيد والعشار (الجمارك) والحوانيت، ومراعاة اقامة التوازن المادي المعقول بين كل أفراد الجماعة، ومراعاة المصلحة العامة وتقديمها على المصلحة الخاصة حين التعارض. وقد لا تكفي الزكاة، وقد لا يترك الانفاق طوعا، إنما نظم ذلك كله طبقا لمبدأ المساواة والتكافل الاجتماعي. ففي المال حق غير الزكاة (٤٨).

ويخطئ البعض عندما يتصورون ان الدرجات التي جعل الله الناس بعضهم فوق بعض هي درجات في الرزق والثروة والمال. بل هي درجات في التقوى والعمل الصالح. فقد ورد لفظ درجة ودرجات، وهي درجات عند الله وليست في الدنيا، في الطاعة، طاعة النساء للرجال: "وللرجال عليهن درجة"؛ وفي الجهاد: "فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة"؛ وفي الانفاق: "وأولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقالتوا: "أما الدرجات فهي في القرب من الله والكلام معه، وفي المغفرة والرحمة، وفي تدخل المشيئة الالهية، وفي العمل: "ولكل درجات مما عملوا"؛ وفي العلم: "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات"؛ وفي الدنيا للسخرية: "ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا". وهي امتحان واختبار للبشر: "وهو الذي جعلكم خلائف في الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم فيما آتاكم"؛ وهي صفة الهية: "رفيع الدرجات ذو العرش". وفي يوم القيامة: "فأولئك لهم الدرجات العلى"، وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفصيلا" (٤٩).

(٤٧) ترددت مشتقات لفظ غني ٤٧ مرة: بمعنى ازدهر ٤ مرات، وعدم الاحتياج ٤ مرات، ومفردا ٢٠ مرة، وجمعا ٤ مرات، ومغنون مرتين، وصفة لله ١٨ مرة.

(٤٨) محمد بديع شريف، المساواة في الاسلام.

(٤٩) تردد لفظ درجة ٤ مرات، ودرجات ١٤ مرة.

وفي مقابل لفظ الدرجات هناك معاني المساواة في الصلاة والحج وفي الخلق: "الناس من آدم وآدم من تراب". فالاعلان عن التوحيد: "الله أكبر"، هدم للطبقية بين الناس. ويتساوى الجميع في الكرامة: "ولقد كرّمنا بني آدم"، وفي القول: "إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل"، وفي الأخوة: "إنما المؤمنون أخوة"، وفي الحقوق، كما ظهرت في خطبة الوداع (٥٠).

لذلك شرعت الزكاة. وقرنت بالصلاة: "الذين ان مكّنهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة". وهدفها منع الاكتناز وحبس المال عن حركة المجتمع، ووظيفته في الاستخدام. وقد حارب أبو بكر دفاعا عنها والتزما لمعاني الزكاة بها. وليس المقصود منها مجرد اعطاء ٢,٥٪ مما يحول عليه الحول دون استخدام، بل المقصود دفع الانسان وحته على عدم الاكتناز من اجل سيولة رأس المال للصالح العام، واستثمار الأموال وتوظيفها لتنمية المجتمع. وليس المقصود منها الصدقة بل تجميع زكاة المال من أجل استثمارها كرأس مال لإيجاد فرص للعمالة لحل مشكلة البطالة ولتشجيع المصانع لزيادة الانتاج واستصلاح الاراضي.

وقد ورد لفظ "الزكاة" في القرآن مرتبطا بالصلاة "واقموا الصلاة وآتوا الزكاة" أو بمفرده. وهو يرد دائما مرتبطا بالتقوى "فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة". ويتفاضل الناس في الزكاة: "فأردنا أن يبدلوا ربهما خيرا منه زكاة وأقرب رحما"؛ وتأتي الزكاة مقترنة بالحنان والرحمة: "وحنانا من لدنا وزكاة وكان تقيا"؛ وغايتها وجه الله؛ "وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون". لذلك ارتبطت بالايان بالآخرة: "الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون" (٥١).

وهي على ثلاثة انواع: زكاة الفطر، إذ يظل صوم رمضان معلقا بين السماء والارض لا يرفع الا بها؛ وزكاة المال بعد حلول الحول، الا الحصاد فان زكاته تؤتى على الفور؛ وما كان به الزكاة قديما الحيوان، النعم: الابل والبقر والغنم، والنبات الزرع والثمار، والمعادن، الذهب والفضة. ولا تجب في المسكن والثياب والاثاث والسلاح والركوب والكتب وآلات العمل لأنها اشياء للاستعمال وليست للاكتناز (٥٢).

(٥٠) د. محمد شوقي الفنجري، المذهب الاقتصادي في الاسلام، الهيئة المصرية العامة، القاهرة ١٩٨٦.

(٥١) يرد لفظ الزكاة ٣٢ مرة: مرتبطا بالصلاة ٢٧ مرة، وبمفرده خمس مرات.

(٥٢) عبد الرازق نوفل، الزكاة، وزارة الاوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، العدد ٣، القاهرة، ١٩٦١.



والصدقة إحدى وسائل التكافل الاجتماعي. وهي امر تطوعي، على حين أن الزكاة أمر ضروري. وخير الصدقات ما كان عن ظهر غنى دون أن يتكفف الناس. ولا تعني الصدقة إعطاء كل شيء أو نصفه أو ثلثه. فالأفضل ترك الأهل ولهم الكفاية خير من أن يكونوا عالة على الناس. ولا تعني الصدقة فقط العطاء، حتى اللقمة يضعها الزوج في فم زوجته صدقة. وهي طهارة للنفس من حب المال: "خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها". وظاهر الانفاق الفقد وهو في الحقيقة وجد، يوفى فيما بعد في الدنيا الآخرة. "وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف اليكم وأنتم لا تظلمون". والانفاق هو محك الإيمان وليس العبادات: "ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة"<sup>(٥٣)</sup>.

والصدقة أحد أشكال الفدية، مثل الصيام والنسك: "فدية من صيام أو صدقة أو نسك". فهي تطهير للنفس، ولذلك تبطل إذا تبعها أذى. وفي هذه الحالة القول المعروف أفضل: "قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى". وهي خير من الكلام والنجوى: "لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف". وهي على نقيض الربا: الصدقة للعون على الفقر والربا استغلال الفقر. لذلك يحق لله الربا ويربي الصدقات. والصدقات لا تطلب بل توهب دون طلب بالهمز والفخر والتلميح والتصريح: "ومنهم من يلمزك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا". ولا يستحقها إلا الفقراء. ويمكن أن تبدو وحتى أن يتنافس عليها الناس، "وان تبدوا الصدقات فنعما هي". وهي لله وليس للبشر: "الم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة من عباده ويأخذ الصدقات"<sup>(٥٤)</sup>.

وفي بيت المال تلبية لحاجات الجميع. فهو مال الله وليس مال الحكام. ولكل قوم نصيب فيه، المهاجرون والأنصار والأعراب. وقد كتب عمر الدواوين، وجعل لكل واحد في هذا المال حقاً، حتى ولو كان عبداً مملوكاً. وعمر واحد منهم، طبقاً لمنزلة كل منهم في الكتاب والسنة والبلاء والقدم والعناء والحاجة في الإسلام، حتى ولو كان فوق جبال صنعاء. ولو عاش عمر لسار في الرعية لمعرفة قضاء الحوائج التي يمنعا العمال عنه ولا يصل إليه

(٥٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الشعب، القاهرة، ١٩٧١، ص ٤٠-٧٦.

(٥٤) ورد لفظ الصدقة في القرآن الكريم بالمعنى الدقيق خمس مرات، والصدقات سبع مرات، وصدقاتكم مع ضمير المخاطب مرة واحدة، وبمعنى مجازي عن صدقات النساء: "وأتوا النساء صدقاتهن نحلة".

أصحابها، وللإقامة في كل قطر شهرين، مصر والشام والجزيرة والبحرين والكوفة، تحريراً للحاكم من سلطة البلاط المقيم في قصر الرئاسة.

وكانت وظيفة بيت المال الرئيسية، أي الخزانة العامة، الصرف على أوجه المصلحة العامة، ولا سيما إعاشة الفقراء وتدبير المصالح العامة. وهم جماعات ست بناء على الآلية الكريمة "انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم". فالفقير هو المحتاج الذي تحفظ كرامته من بيت المال. والمساكين أشد حاجة من الفقير. والعاملون هم المشرفون على الصدقة ورعاة الأغنام. ويضم المؤلفة قلوبهم المسلمين والمنافقين والمشركون. والمكاتبون هم العبيد والارقاء لتحريرهم من بيت المال. والغارمون هم المدينون المثقلون بالديون. والغزاة هم المرابطون في الثغور. وأبناء السبيل هم المسافرون الذين ليس لديهم شيء يتزودون به أو يستريحون فيه. وبيت المال وسيلة الإعاشة للطبقات الفقيرة والمحتاجة.

ويشمل الضمان الاجتماعي العجائز بصرف النظر عن دينهم، كما فعل لشيخ عجز من يهود المدينة: "ما انصفناك يا شيخ. أخذنا منك الجزية شاباً ثم ضيعناك شيخاً". فهوية الإنسان إنسانيته وليس دينه، حياته وليست عقائده، عمله وليس إيمانه. فالتكافل الاجتماعي لا يكون فقط في ذروة الحياة من أجل العمل المنتج، بل في آخرها، استحقاقاً للعناية ورعاية المسنين.

ومن مظاهر التكافل الاجتماعي إطعام الفقير تكفيراً عن الذنوب، إطعام ستين مسكيناً تعويضاً عن الإفطار في رمضان طالما أن الصيام لم يدفع الإنسان إلى المشاركة الوجدانية مع الجوعى. وما دام قد أفطر فعليه إفطار المساكين بل وستين منهم. فإطعام النفس يساوي إطعام ستين مسكيناً آخرين. كما أن النحر أيضاً في الحج إطعام للفقراء. والإطعام ما هو إلا رمز للتوحد مع الآخر في مجتمع واحد.

وقد ورد لفظ "مسكين" في القرآن الكريم في إطار الفدية عن الصيام: "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين؛ ومن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً". وكفارة أخرى إطعام عشرة مساكين وحث على إطعام المساكين: "ولا يحض على طعام المسكين"؛ "ولم تك تطعم المسكين". بل إن الإنسان يؤثر إطعام المسكين واليتيم والأسير على إطعام نفسه. والمسكين مثل ذي القربى وابن السبيل. وهو رمز آخر على وحدة الأمة<sup>(٥٥)</sup>. أما لفظ "المساكين" في

(٥٥) تردد لفظ "مسكين" في القرآن ١١ مرة، وجمعا "مساكين" ١٢ مرة.



صيغة الجمع فإنه يأتي مقرونا بالوالدين: "وبالوالدين احسانا وذي القربى واليتامى والمساكين"، وبذي القربى واليتامى. كما يأتي مع من يستحق في خمس الغنائم "واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسهُ والرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين"، ومع من يستحق الصدقات كالفقراء والعاملين عليها وفي الرقاب.

ومفهوم التكافل الاجتماعي هو اوسع المفاهيم الثلاثة. وهو ليس واردا لفظا في الكتاب والسنة، الا ان المعنى حاضر في عدة مفاهيم أخرى. فبالإضافة الى معاني الرعاية والعناية، يقوم هذا المفهوم على تصور عام للملكية الجماعية للأرض، والاشتراك في الاموال، ووسائل الانتاج التي تعم بها البلوى، وتفتت الثروات على أكبر قاعدة ممكنة، وحق الفقراء في اموال الاغنياء، ومن خلال الزكاة والصدقات وبيت المال والجوار والكفارة وقبل أن يلجأ الحاكم الى التأميم والمصادرة في حالة الاستغلال أو الاحتكار.

#### خامساً- مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي وايدولوجيات التنمية

مما لا شك فيه أن مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي، كما هي واردة في التراث القديم، في حاجة الى اعادة بناء من اجل صياغتها مع غيرها من المفاهيم كايولوجية التنمية في العصر الحاضر. وربما تحتاج الى مجرد ابراز وبلورة واعادة احضار في الثقافة الشعبية ضد المفاهيم الشائعة التي تعوق التنمية أكثر مما تدفع اليها. فصيغة هذه المفاهيم تمت في إطار الثقافات القديمة وظروف العصر القديمة، وقد تغير الإطار الثقافي اليوناني الفارسي الهندي القديم الى إطار ثقافي عربي حديث، كما تغيرت الظروف القديمة عندما تمت الترجمة من موضع قوة الى ظروف حديثة تتم الترجمة فيها من موطن ضعف وإحساس بالدونية، وبهم النقل دون الإبداع.

وكما هو الحال في كثير من المذاهب السياسية العاصرة، كان من الأسهل، بدلا من اعادة الموروث القديم المطوي في بطون الكتب القديمة، استدعاء الوافد الحديث مادام الامر لا يتعلق بالثقافة المباشرة بل بمجرد أمور عملية اجرائية ادارية سيادية حكومية مثل التنمية بمعونة دولية من الدول الاشتراكية أولاً ثم من النظم الرأسمالية ثانياً. وتغلب العمل على النظر، واعطيت الأولوية للإنجاز السريع اعتمادا على الخارج أكثر من التطور الداخلي اعتمادا على الداخل. ولا يقتصر هذا الوضع على ايدولوجيات التنمية وحدها بل على كل العلوم الإنسانية والطبيعية كتعبير عن موقف حضاري عام يقوم على إزدواجية مصادر المعرفة، الموروث القديم والوافد الحديث، دون محاولات جادة وأساسية لقراءة الموروث بروح العصر أو لنقد الوافد بناء على خصوصيات التجارب التنموية طبقا لأنواع المجتمعات المختلفة وتباين مراحلها التاريخية.

لذلك جاءت عمليات التنمية، سواء من الناحية النظرية أو من ناحية السياسات العملية، جزءا من التغريب العام للمجتمعات العربية الاسلامية المعاصرة على المستوى السياسي والاقتصادي. ووجد في الثقافة التقليدية ما يؤيد أكثر مما يعارض، طبقا لاتجاه القرار السياسي للنخبة الحاكمة. فالثقافة التقليدية مخزون ضخم به كل شيء حتى المتناقضات. وتقوم عملية الانتقاء والتأويل باختبار ما يناسب منها لتبرير القرار السياسي. فاذا ما تغير القرار الى النقيض تغير الاختيار والتأويل الى النقيض المماثل. وهكذا فقدت الجماهير الثقة في القيادة السياسية وفي المؤسسة الدينية في آن واحد، وأصبح الوافد هو الأصل والموروث هو الفرع.



جاءت التنمية أولاً إقطاعية أو ليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة، ثم اشتراكية عربية بعدها، بناء على الأيديولوجيتين المعروفتين آنذاك، الرأسمالية والاشتراكية، نسا أحياناً ويتصرف أحياناً أخرى، ثم رأسمالية طفيلية ثالثاً بعد انهيار الحلم القومي وبداية التبعية للمعسكر الرأسمالي، خاصة بعد انهيار المعسكر الاشتراكي وتحول العالم إلى قطب واحد باسم اقتصاد السوق وحرية التجارة العالمية كما مثلتها اتفاقية "الجات". وفي كل الحالات تُبرز الاختيارات السياسية والثقافة التقليدية من أجل إقناع الجماهير بها وإضفاء مزيد من الشرعية على النظام السياسي.

وقد أيد الأيديولوجيتين الأخيرتين الخطاب الرسمي للهيئات الدولية. فهي التي تقوم بالتمويل الكلي أو الجزئي لمشروعات التنمية، وتمتد بالخبرات البشرية، بل وتشارك في إعداد خطط التنمية. وعادة ما يكون التخطيط بناء على تصور الهيئات الدولية، وربما تنفيذاً لأغراضها، خاصة وأنها قد تخضع أو تتأثر بالقوى الكبرى وضغوطها عليها، مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمات التنمية التابعة للأمم المتحدة. وعادة ما يؤيد الخطاب الدولي تجارب التنمية الرأسمالية التي تقوم على اقتصاديات السوق، والربح، والخصخصة، وتقويم العملات المحلية، والنشاط الإقتصادي الحر، حتى يطمئن رأس المال الأجنبي إلى بقاءه بعيداً عن مخاطر التأميم وسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج ووضع القوانين للحد من نشاط رأس المال الأجنبي والبضائع الأجنبية حماية للصناعات الوطنية.

وعادة ما تكون النماذج التي تقدمها الهيئات والمنظمات الدولية ضحية النموذج الواحد لتنمية كل الشعوب، إيماناً بقدرة التخطيط ودقة التنفيذ، وكأن تنمية الموارد مستقلة عن تنمية البشر. فهذه التنمية لا تأخذ خصوصيات الشعوب وثقافاتها المتنوعة والمختلفة بعين الاعتبار، ولا تعرف إلى أي حد تقبل الثقافات التقليدية في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية مفاهيم التنمية أو نظمها أو غاياتها، فتتحول نقلاً للحدثة من المنظمات والهيئات الدولية إلى النخب الحاكمة دون أن تساندتها حركات شعبية بالمساهمة والمشاركة والتطوير والتنفيذ. بل تقوم الثورات أحياناً (مثلاً ما يسمى بثورات الخبز في مصر والمغرب وتونس والجزائر والاردن) ضد غلاء الأسعار ورفع الدعم عن المواد الغذائية الأساسية مثل الخبز، لأن الجماهير لا تستطيع شراء حاجياتها الأساسية بالأسعار العالمية والأجور المحلية.

ولما كانت التنمية تتم بين نظم محلية ونظم دولية تدعمها في سياساتها، أصبحت التنمية اختياراً من النخبة الحاكمة وجزءاً من جهاز الدولة، تقوم بها وزارة التخطيط أو معهد التخطيط أو أجهزة التنمية في الوزارات المختلفة، وتضطلع أجهزة العلاقات العامة بتسويقها

والإعلان عنها والترويج لها، وتخضع لكل عيوب أجهزة الدولة من بيروقراطية ونقص في التخطيط.

وطالما أن النخبة الحاكمة قائمة وثابتة في الحكم، تتم عمليات التنمية. فإذا ما وقع لها سوء: موت فجائي للزعيم أو انقلاب عسكري على القائد، انقلبت خطط التنمية رأساً على عقب، وتغيرت من نموذج إلى آخر: من التخطيط إلى السوق، ومن الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن القطاع العام إلى القطاع الخاص، ومن حماية الصناعة الوطنية إلى حرية المنافسة في الأسواق، ومن التحالف مع الشرق إلى التحالف مع الغرب، كما حدث في مصر بعد رحيل الرئيس جمال عبد الناصر في أيلول/سبتمبر ١٩٧٠. والناس في كلا الحالتين تنفذ التعليمات، وتتبع التوجيهات دون أن يكون لها أي أثر في التجربة الأولى أو في التجربة الثانية. فإذا ما أحست بالفرق بين الاثنين بعد فترة من الزمن، وشعرت بالفرق بين تدعيم المواد الغذائية والإيجارات المنخفضة من لجان الإسكان، ومجانية التعليم، وحقوق العمال، من ناحية، ومن ناحية ثانية الانقلاب إلى السياسات النقيضة في التجربة الثانية برفع الدعم، ونهاية الإيجار وبداية التملك، وعدم التزام الدولة بعمالة الخريجين، وبداية التعليم الخاص، وبيع القطاع العام، وتسريح العمال، قامت بعدة انتفاضات شعبية وفنية تتعلم الدولة منها وترصد مؤشرات الأزمة الاجتماعية أكثر مما تتعلم أحزاب المعارضة منها.

وعادة ما يتم التخطيط برؤية النخب الحاكمة وتنفيذ الطبقات المتوسطة باسم التوحد مع الجماهير والتعبير عن مصالحها، فيتم التركيز على الصناعات الاستهلاكية وإقامة المراكز الصناعية بجوار المدن الكبرى (حوان، شبرا الخيمة، العاشر من رمضان... الخ): صناعات العربات، والمساكن السابقة التجهيز، والتلفزيونات الملونة، وبناء الطرق السريعة.

وتكون هذه النخب الحاكمة أو المنفذة هي المستفيدة من جزء كبير من المعونات الدولية بعد اقتطاع جزء منها لدراسات الجدوى للموظفين الدوليين. فتتحول المصالح العامة إلى مصالح شخصية، ويتم استبعاد الباحثين الوطنيين المخالفين في الرأي أو المعترضين على طرق التنفيذ.

صحيح أن الطبقة المتوسطة في البلاد النامية ما زالت هي الأداة الرئيسية للتنفيذ، وهي القادرة على التحديث، وهي التي في مركز القيادة وأصدار القرارات التنفيذية. ومع ذلك تظل عيوبها عيوب الطبقة المتوسطة كما هي في الأدبيات الماركسية، مثل الانتهازية، والحرص على المنفعة الشخصية من النخب الحاكمة، والنفاق مع الطبقة الدنيا، واختلاف الأقوال عن الأعمال، والتكسب من كلا الطبقتين، والتلون مع تغير السياسات إذا ما تغيرت



النخب الحاكمة. فهي محافظة اذا كانت النخبة محافظة، وثورية مع الجماهير في لحظات الغضب. تنفذ سياسات النخب وتمتص غضب الجماهير.

ولما كانت أجهزة الدولة هي التي تقوم بالتنفيذ، نشأت البيروقراطية وانتظار التعليمات والتوجيهات من الأعلى الى الأدنى، وغابت المبادرة الخلاقة من الأطر السياسية أو الأجهزة التنفيذية، كما غابت مشاركة الجماهير في التخطيط والتنفيذ والنقد والتطوير. وغابت المشاركة الشعبية، وقل الاقتناع الشعبي العام نظرا لأزمة الديمقراطية في نظم الحكم. وما دام الشعب لم يؤخذ رأيه في السياسات فمن الطبيعي الا يشارك في التنفيذ.

فاذا ما قامت أطر الحزب الحاكم وقادة منظمات الشباب بمحاولات لتعبئة الجماهير لصالح مشاريع التنمية القومية مثل السد العالي في مصر أو النهر العظيم في ليبيا، لم يخل الأمر من طابع تعبوي شعبي على مستوى الخطابة والحماس القولي دون أن يتحول ذلك الى انجاز فعلي حقيقي. وغالبا ما يكون قادة التنظيمات الشعبية موظفين ايدولوجيين في الدولة، يكثر من الكلام بينما تقل الافعال. فيصبح الخطاب التنموي الرسمي موضع شك ودون تصديق.

وطالما أن التخطيط مركزي الاتجاه، فهو يتم باسم الدولة. ففي الذهن الشعبي أن مال الدولة حلال لأن الدولة تأخذ أكثر مما تعطي، ومصدر قهر وعدوان على المواطن والحقوق أكثر منها تمثيلا لمطالب الناس وأداة لاسترداد حقوقهم المسلوبة. فتنتهز الناس الفرص لتسترد بالسر ما أخذ منها بالعلن، وتستعيد في الخفاء ما أخذ منها بالقسر، فيكثر الفساد ونهب المال العام. وقد أدى ذلك إلى خسارة باهظة في شركات القطاع العام، التي أصبحت مديونة للبنوك ومجرد ستار للعمليات وتنفيذ الخطط من الباطن مع الشركات الخاصة، مما أعطى الذريعة لنخبة سياسية أخرى لاجراء اختيارات سياسية مناهضة ولتصفية وبيع القطاع الخاص دون أن يقل الفساد فيه، وذلك بعد أن ضعفت رقابة الدولة، وزادت البنوك الأجنبية، واتسع نطاق التعامل النقدي الحر دون اشراف من البنك المركزي.

ونظرا لغياب رقابة الدولة على مظاهر النشاط الاقتصادي الخاص، تم تهريب جزء من رؤوس الاموال الى الخارج، حتى أصبحت تعادل ثلاثة أضعاف الدخل القومي. وتم تأسيس شركات لتوظيف الأموال تنهب أموال المستثمرين في الداخل. فنهب المواطنين للمواطنين أخف وطأة من نهب الأجانب للمواطنين. ونظرا لسيادة قيم الكسب السريع والاستهلاك، أصبح الغش سائدا في كل شيء، في الزراعة والصناعة والتجارة، دون رقابة من ضمير أو حماية من قانون، حتى أصبح الاستثناء هو القاعدة.

وبالرغم من بعض الانجازات الملموسة لسياسات التخطيط، مثل انخفاض الاسعار، والزيادة النسبية في الاجور، وتحديد ايجار المساكن، ومجانية التعليم، اتهمت هذه السياسات من المعارضة الدينية، في الداخل والخارج، بالشوعية والاحاد والمادية والتبعية للاتحاد السوفياتي، أي بأنها تنكر وجود الأديان، ولا تؤمن بالله، وتدعو الى الصراع بين الطبقات. واضطرت النخب الحاكمة، أمام هذه الاتهامات، الى الدفاع عن نفسها باستخدام ثقافات الناس، في الجدل الدائر بين النظم التقدمية والنظم الرجعية والى القول بأنها اشتراكية تؤمن بالله والسلام الاجتماعي وتنكر العنف والصراع بين الطبقات.

وظهرت أدبيات للاستهلاك المحلي تدافع عن سياسات التنمية، وتؤكد الخصوصية الثقافية في ادبيات الاشتراكية العربية أو الاشتراكية الاسلامية، وتقترح لها أجهزة الاعلام مكانا بارزا في عصر التجربة الاشتراكية. فما يحدث في مصر وفي سوريا والعراق واليمن والجزائر تطبيق عربي للاشتراكية وليس الاشتراكية العلمية، وذلك حفاظا على خصوصيات الثقافة. واذا كانت الاشتراكية واحدة، وهي الاشتراكية العلمية أو الماركسية، فان ما يحدث في العالم العربي هو التطبيق العربي للاشتراكية طبقا لظروف كل قطر عربي. ثم تنتهي هذه الاشتراكية وتموت في قلوب رجالها وبأقلام محرريها وفي أجهزة الاعلام بمجرد التحول من التجربة الاشتراكية الى التجربة الرأسمالية، مما يسبب مناعة عند الناس ضد مصداقية الخطاب السياسي بجعلها تتحول الى الخطاب الاسلامي الذي ينبع من قلوب معتقيه ومن قاع الثقافة الموروثة.

والخلاصة أن مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي في جانب وايدولوجيات التنمية في جانب آخر. فالمفاهيم الأولى أقرب الى الموروث القديم، بينما ايدولوجيات التنمية أقرب الى الوافد الحديث، ولا صلة بينهما إلا على مستوى الشعارات: إستعمال شعارات الموروث لتبرير تجارب الوافد أو إستعمال شعارات الوافد لتبرير حركات التغير الاجتماعي دون الإستناد الى الموروث. وتقوم بهذا التفاعل بين الموروث والوافد أجهزة الاعلام التابعة للدولة، وذلك لصالح القيادة السياسية والنخبة الحاكمة وليس على مستوى ثقافة الجماهير وإعادة بنائها بحيث تحقق ايدولوجيات التنمية بناء على الموروث الثقافي والمفاهيم المساندة لها، كالعلم والعمل والتكافل الاجتماعي والمساواة وتكافؤ الفرص والعدالة.



## سادساً- المعوقات الأيديولوجية في الثقافة التقليدية

نظرا لعدم ارتباط أيديولوجيات التنمية بالتراث العربي الاسلامي، ولارتباطها بالمذاهب السياسية والاقتصادية الغربية، ولاستعمال التراث العربي الاسلامي كتبرير لها، ليبرالية أم اشتراكية أم رأسمالية، ظلت الثقافة الدينية كما هي: تقليدية محافظة كما ورثها الناس منذ ألف عام، أي منذ قضاء الغزالي على العلوم العقلية لحساب التصوف، ونقده فرق المعارضة (الشيعية والخوارج والمعتزلة) لحساب الدولة (دولة نظام الملك في بغداد)، ووضع حد للتعددية السياسية لحساب المذهب الواحد في العقيدة: الأشعرية، والمذهب الواحد في الشريعة: الشافعية. وقد اتحدت هذه المحافظة مع الثقافة الشعبية فأصبحت المخزون النفسي للجماهير، تمد الناس بتصوراتهم للعالم وبمعاييرهم للسلوك.

ومن سمات هذه المحافظة، التي أصبحت هي التيار الرئيسي في الفكر الديني إبان الحكم العثماني وحتى فجر النهضة العربية، منذ القرن الماضي، سمة التركيز على أهمية العقائد والشعائر والحدود والمؤسسات والغيبيات. لقد تحولت العقائد من كونها وسائل لتحقيق غايات إلى حقائق بذاتها مستقلة عن العالم. فـ "الله واحد" مجرد قضية عددية لا مردود لها في حياة الفرد والجماعة ومسار التاريخ، مجرد تمثمة بالشفيتين لا تؤثر في حياة الشعور ولا تعكس التوحيد في وحدة القول والعمل، الفكر والوجدان، الداخل والخارج، كي يصبح توحيد الشخصية أو توحيد المجتمع بلا طبقات اجتماعية، أو توحيد الأجناس والأقوام والشعوب بلا تفرقة عنصرية، وأصبحت العقائد بديلا عن العلم، تعطي تفسيراً لكل شيء وتحوي كل شيء. كما أنغلقت على نفسها وتكلس وتحوّلت إلى غطاء للجهل وتستر عليه. ولم يعد التنزيه بنية للعقل تحته على البحث عن النظري من أجل تأسيس العلم كما فعل القدماء بتوحيدهم بين العقل والوحي والطبيعة والإنسانية في آن واحد. في حين أن عبارات التنزيه "تعالى الله عما يصفون" أو "سبحانه وتعالى" تعني التجاوز المستمر والذهاب إلى ما هو أسمى وأعلى، كما هو الحال في الفعل اللاتيني Transcendere، وهو شرط تأسيس العلم. لقد تحول العلم إلى إيمان بدل أن يتحول الإيمان إلى علم. ولما لم يستطع الإيمان تأسيس العلم إتجهنا إلى الغرب نستعير منه العلم، فتجاوز الإيمان الموروث مع العلم الوافد، وظننا أننا بذلك نحصل على فضيلتين، الإيمان من عندنا، والعلم من عند الغرب، وله فضيلة واحدة هي العلم. ولما كان العلم عندهم مجردا عن الإيمان فقد خسروا الفضيلة بعد تحولها إلى رذيلة.

وتقلص العمل في أداء الشعائر، وهزل العمل الصالح، وانزوى العمل المنتج، وتحول العمل العام إلى مجرد حركات وطقوس، مجرد أداء للواجب الشكلي بلا مضمون، وغالبا ما يصبح غطاء وستارا لأعمال أخرى منافية للشريعة مثل الاستغلال والغش والتحايل

والتهرب من الضرائب والاستيلاء على الأموال، كما حدث في شركات توظيف الأموال أخيرا في مصر. وكما تحول الاسلام إلى مسيحية في الإيمان، تحول إلى يهودية في العمل، مجرد أعمال الشريعة، ظاهر دون باطن، أشكال ورسوم دون أعمال الخير والصالح. وكما تحول الإيمان بلا علم إلى عقائدية (Dogmatism) فإن العمل تحول إلى شعائرية (Ritualim)، وضاع الاسلام بين المسيحية واليهودية، بين المحبة والقانون، وهو الذي أراد شق طريق جديد بينهما: طريق العلم والعمل.

وأصبحت الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية أداة للردع والتخويف دون معرفة بعلم الأحكام. فمن سرق، فعن جوع أو بطالة، أو لأن السرقة أصبحت سلوكا اجتماعيا عاما، أو أنه سرق القليل في مجتمع يسرق الكثير فلا يطبق الحد. فالحدود نتائج لا مقدمات، وواجبات بعد حقوق، فلا توضع العربة أمام الحصان. واختزلت الشريعة الاسلامية في قانون العقوبات، كما اختزلت الحقوق في الواجبات، مع أن الشريعة الاسلامية تعطي الحقوق أولا كشرط لأداء الواجبات: فللمسلم حق الحياة والعمل والكسب والسكن والرعاية الصحية والطعام والشراب واللباس والتعليم والمواصلات والزواج المبكر والتأمين الاجتماعي ورعاية المسنين قبل أن توقع عليه العقوبات، حد السرقة أو الزنا.

ومن مظاهر المحافظة أيضا تغليب عقيدة القضاء والقدر على حرية الأفعال، وتحول القضاء والقدر إلى استسلام للمقادير وسلبية واستكانة، مما دفع الكواكبي (ت ١٩٠٢) إلى كتابة أم القرى لمعرفة أسباب الفتور في الأمة الاسلامية ولامبالاة الناس وغياب حماسهم. وقد دفع ذلك أيضا محمد إقبال (ت ١٩٣٦) إلى صياغة فلسفة في الحياة تقوم على الإبداع والانطلاق والتغيير والتجديد والاحساس بالرسالة والأمانة. وكان الأفغاني (ت ١٨٩٧) رائد الحركة الاصلاحية الحديثة، قد عالج القضية في رسالة القضاء والقدر، ناقدا سوء تأويله ومقدماً تأويلاً جديداً يبعث على الحركة والنشاط ويدفع إلى الاقدام. فإذا كان لكل أجل كتاب فلماذا لا يستشهد الشهيد، ويقبل على الموت، مستشهدا بقول الشاعر.

وإذا لم يكن من الموت بدا \*\*\* فمن العجز أن تكون جيانا

وإذا كان الأشعري قد قال بالكسب: إن الانسان يكسب أفعاله المشروطة بقدرة الله الذي يخلق له الاستطاعة ساعة الفعل، لا قبلها ولا بعدها، فقد تحول الكسب بعد ذلك إلى عقيدة القضاء والقدر الأولى عند الجهمية، وبعد عن خلق الأفعال وحرية الاختيار عند المعتزلة. وأصبحت الآجال والأرزاق والأسعار كلها من الله: فالله هو الذي يحدد الآجال، وكل انسان ميت بأجله؛ وبالتالي قل الاهتمام بعلم الموت من الأمراض المستعصية وحوادث



الطرق حيث تقع المسؤولية على البشر، وجعل تحديد الأسعار من الله، وكأن الله ينزل إلى الأسواق، ولا قوانين العرض والطلب، والمضاربات والمزايدات، والاحتكارات ومظاهر الاستغلال، والصناعة والتسويق. وجعلت الأرزاق أيضا من الله لا من سياسات الأجور ومقدار النشاط والمشاركة في الأرباح؛ وكل ما أتى الإنسان فهو رزق بصرف النظر عما إذا كان حلالا أم حراما؛ وجعل الفقر والغنى من الله: فكل مولود يولد ويكتب معه رزقه؛ وأسيء تأويل "وما من دابة الا وعلى الله رزقها"، و"السعيد من سعد في بطن امه، والشقي من شقي في بطن أمه" (٥٦).

وقد تحولت عقيدت القضاء والقدر إلى ثقافة شعبية تجلت في الأمثال العامية وكأنه لا توجد علاقة بين الفعل ونتائجه، بين العلة والمعلول. فالإنسان يعتمد على بركة الله دون فعل، وينتظر الفرج دون فعل؛ وحتى ولو وقع حريق فالله هو مطفؤه، فلا هرب من قضاء الله. كل شيء قدر من قبل ولا يغني حذر من قدر. ونتيجة لذلك لا أمل في الحراك الاجتماعي ما دام كل شيء مقدرًا سلفًا. الفقير فقير والغني غني، والمظلوم مظلوم، والظالم ظالم، وكل رزق مقسوم، وكل حظ بخت، ورب صدفة خير من ألف ميعاد. والحقيقة أن العاجز في التدبير هو الذي يحيل على المقادير، والقادر على الفعل لا يلجأ إلى القدر. فالقدر تبرير للعجز، والقضاء غطاء للكسل (٥٧).

وورثت الثقافة الشعبية من التراث العربي الاسلامي القديم التصور الهرمي للعالم الذي أفرزه الفلاسفة، خاصة الفارابي، وهو من آثار نظرية الفيض في الثقافة القديمة، ظانين انه أفضل تصور يعبر عن الايمان بالله الفياض وصلته بالعالم؛ كما انه تصور يرضي

(٥٦) انظر كتابنا من العقيدة إلى الثورة، ج ٣، العدل، ص ٣٣٩-٣٧٠.

(٥٧) بعض أمثال القضاء والقدر مثل: ابن آدم في التفكير، والرب في التدبير؛ خليفها في قسنتها تيجي بركة الله؛ من عمود لعمود يأتي الله بالفرج القريب؛ تبات نار تصبح رماد لها رب يدبرها؛ يا هارب من قضايا مالك رب سوايا؛ على ما ينقطع الجريد يفعل الله ما يريد.

ومن أمثال القسمة والرزق: من حبه ربه وإختاره جاب له رزقه على باب داره؛ تجري جري الوحوش وغير رزقك ما تحوش؛ إرميه في السطوح وإن كان لك فيه قسمة ما يروح؛ تبقي في إيدك وتقسم لغيرك؛ يا غراب هات بلحة قال دا قسمة، قال قسمتي بين إيدك.

ومن أمثال البخت والصدفة: بختك يا أبو بخت؛ البخت يتبع أصحابه؛ كل صدفة خير من معاد؛ قيراط بخت ولا فدان شطارة.

ومن أمثال المكتوب والثبات الاجتماعي: المتعوس متعوس ولو علقوا على راسه فانوس؛ المغلوب مغلوب، وفي الآخرة يضرب طوب؛ المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين؛ المكتوب ممنوش مهروب؛ لا يغني حذر من قدر.

الأحاساس الديني العام بالفرق بين الأعلى والأدنى، بين الأشرف والأخس، بين الأكمل والأنقص، تستغله السلطة كي تتوحد مع الأعلى للسيطرة على الأدنى، وتتربع على القمة لاحتواء القاعدة. ثم انه يرضي أشواق الناس واحساسهم بالرضى والاستراحة في قاعدة الهرم، متعبدة للقمة ومعظمة إياها، تعوض ضنكها بالتأمل في عظمتها ورفعته إلى حد التقديس ثم التأليه.

وقد انعكس هذا التصور الهرمي على المجتمع الطبقي: والطبقات أبدية لا يمكن تحريكها لا إلى أعلى ولا إلى أسفل، فالغني يظل غنيا، والفقير يظل فقيرا، والقوي يبقى قويا، والضعيف يبقى ضعيفا. والناس درجات، وكل فرد يعرف درجته ويعيش فيها سعيدا، لا ينظر إلى أعلى صعودا بل ينظر إلى أسفل حتى يرضى. ولا سبيل إلى الحركة بين الطبقات إلا بالواسطة والهدايا والمنافع المتبادلة (٥٨).

وامتد هذا التصور الهرمي للعالم ليشمل كل جوانب الحياة: الله والكون، النفس والبدن، العمل والنظر، الرئيس والمدينة، فالبنية واحدة، الأعلى يسيطر على الأدنى، والأدنى يطيع الأعلى. والخطورة هي في سيادة هذه البنية على النظام الاجتماعي والسياسي. ففي القمة يوجد الأمير. وتحتة تتناقص الدرجات تباعا حتى الوصول إلى القاعدة، من الوزراء والعلماء والقضاة والقواد وكبار رجال الدولة حتى العمال والفلاحين والصيادين. ولو خرج جزء من القاعدة على القمة فانه يستحسن بتره حتى يبقى النظام: بتر العضو حتى يبرأ الجسد كله. فلا معارضة في المدينة. والكل ميسر لما خلق له، ولا تغير اجتماعيا في النظام. فالانسجام أبقي من التنافر، والتآلف أخلد من الصراع (٥٩).

وقد ظهرت كثير من الأمثال العامية للإبقاء على الوضع الاجتماعي والثبات الاجتماعي (الفقير يظل فقيرا، والغني يبقى غنيا)، تؤيد الفقر القناعة والفلس والشبع والعري، وتدين الرقي الاجتماعي، وتبين أنه لا فائدة من التغير الاجتماعي. فالفلاح لا يفلح، والأوضاع أبدية لا تتغير، والمتعوس يظل متعوسا، ولا مساواة بين الناس إلا في الموت (٦٠).

(٥٨) مثال ذلك: الناس مقامات؛ من عرف مقامه إرتاح؛ من شاف بلوة غيره هانت بلوته عليه؛ غني مات جروا الخير، فقير مات ما فيش خبر؛ يا بخت من كان النقيب خاله؛ العيان ما حد يعرف طريق بابه والعفي ما مكثر أحبابه؛ يجيب الكويس لأحبابه قال كل شيء بحسابه.

(٥٩) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، صبيح، القاهرة (بدون تاريخ).

(٦٠) وذلك مثل: الفقر حشمة والعز بهدلة؛ القناعة مال وبضاعة؛ المفلس في أمان الله؛ المفلس يغلب الشيطان؛ من كرهه ربه سلط عليه بطنه؛ من طلب الزيادة وقع في النقصان؛ المركب اللي تودي أحسن من اللي تجيب؛ ربنا ريح العريان من غسيل الصابون، ربك رب العطا يدي البرد على قد الغطا. وأمثلة الثبات الاجتماعي مثل: عمر الفلاح إن



وهذا هو السبب الثقافي لسيادة نظم التسلط والفرد الواحد، نظرا لقمة الهرم وسيادة البيروقراطية في جهاز الدولة، ونظرا للتدرج من القمة الى القاعدة، وسيطرة الأعلى على الأدنى. وهو السبب الذي يمنع كل أحزاب المعارضة العلمانية من التأثير في الجماهير ذات الثقافة المحافظة. وهو السبب في خوف الأنظمة السياسية المحافظة، التي تجد دعمتها في الثقافة الشعبية المحافظة التي يروجها رجال الدين في الاعلام، من الثقافة الدينية التحررية التي تدافع عن نفسها بنفس السلاح الذي يستعمل ضدها كاداة للقهر والسيطرة. وهذا ما أكدت بعض الأمثال العامية في التوحيد بين الله والحاكم. فكلاهما سلطة. ولا فرق بين عبادة الله والخوف من السلطان؛ وكلاهما يجب له السمع والطاعة، وكلاهما كامل، له صفات الكمال ومنزه عن صفات النقص؛ وكلاهما يعد ويتوعد، يثيب ويعاقب. مثال ذلك: "أرقص للفرد في دولته"، فالناس على دين ملوكهم؛ يصبح الإنسان عبدا للسلطان إذا زاد رزقه وغمره بالمناصب والثروة: "من زادك زیده وأجعل أولادك عبيده".

وقد حاولت الثقافة الدينية المحافظة والاعتماد على هذه الثقافة الموروثة للحد من النزعة الاجتماعية في مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي باسم العداء للاشتراكية المادية والشيوعية الملحدة، وتم الاستناد على انتقاء النصوص المؤيدة لموقفهم واساءة تأويلها لصالحهم واستبعاد النصوص المعارضة واساءة تأويلها لصالحهم كذلك. فالملكية العامة للأموال، خاصة الأرض، ادعاء شيوعي: لقد وضع الله الأرض للأنام، ومن ثم لا تملكها الا الحكومة؛ وهو يورثها لمن يشاء من عباده الصالحين، وليس لعامة الناس. ويسئون تأويل النصوص المؤيدة للملكية العامة. فمثلا: يفسر حديث "من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنعها أخاه" على أنه مجرد تشجيع وليس قاعدة في الملكية العامة؛ ويستثنى من حديث "الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلاء والنار"؛ كما يساء تأويل حديث "نحن معاشر الأنبياء لا نورث ولا نورث"، فيقال أن ذلك من خصائص النبوة وليس قاعدة تبنى عليها الملكية العامة. وقد رد أبو الأعلى المودودي على حجج القرآن في الملكية العامة. وفهم آية "كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم" تحت مظلة الميراث الذي يسمح بتركيز الأموال في الأسرة الواحدة. وهي كلها مواقف رأسمالية مسبقة<sup>(٦١)</sup>.

فلح؛ من يومك يا خاله وأنت على دي الحالة؛ ربنا ما يقطع بك يا متعوس؛ يروح البرد ويجي الناموس؛ ربنا ما سوانا إلا بالموت.

(٦١) د. محمد عبد الجواد محمد، ملكية الأرض في الاسلام، ص ١٩٩-٢٦٨؛ وأيضا مقالنا "الاسلام على الطريقة الرأسمالية"، في الدين والثورة في مصر، ج ٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، ص ٤٥-٦٨.

وينتهي الفكر الديني المحافظ، على يد ممثليه من العلماء، الى أن ملكية الأموال والأرض في الاسلام ليست مشتركة. والمبادئ الاسلامية تحقق أهدافا اجتماعية أوسع مما تنادي به الشيوعية. ولا يدل القرآن والحديث على أن ملكية الأرض ملكية مشتركة. والغرض الذي يريد الشيوعيون الوصول اليه بتطبيق النظرية الشيوعية في الملكية المشتركة للأموال، ومنها الأرض، يمكن تحقيقه بالتفسير الصحيح لآيات القرآن والمبادئ العامة للاسلام. ولا فرق بين تحديد الملكية والتأميم في أن كليهما قيد على الملكية، وهو معارض للقرآن والحديث ولأفعال السلف مثل "وان آتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا". ويكفي لتحقيق مبادئ الاسلام الزكاة والتكافل الاجتماعي. ولكن الاسلام لم يضع حدا على نوع من أنواع الملكية من حيث الكم. وجعل الملكية الفردية للأرض الصورة الفطرية الصحيحة. ومن ثم فان تحديد الملكية تعصب يحرمه الاسلام أو تحجير ما أنزل الله به من سلطان. ولم يحدث في الاسلام ان أخذ مال الغني وأعطى الى الفقير بغير رضاه.

وبسبب هذه الثقافة الدينية المحافظة الموروثة سادت النزعة الاحادية الطرف، والاتجاه الواحد من أعلى الى أدنى، دون حركة مقابلة من ادنى الى أعلى. وساد الرأي الواحد، وضاعت التعددية، وغاب التقابل بين الرأي والرأي الآخر. فعم التقليد والتبعية، وساد الخوف على الأقلية وعم النفاق. ولم يعد حق الاختلاف وشرعيته موجودا. وأكد على ذلك حديث الفرقة الناجية الذي يجعل الحق من جانب واحد والباطل ما عداه. الناجية فرقة واحدة، وكل ما دونها هالك، وهو ما يخالف روح الاسلام: أن لكل مجتهد نصيب، وأن الأمة لا تجتمع على الضلالة، وأن الكل راد ومردود عليه.

لقد انتهت التعددية في القرن الخامس الهجري عندما ظن الغزالي أن التعددية وقوع في نسبية المعرفة، التي تؤدي الى الشك ثم الى انكار الحقائق، واختار الأشعرية في العقائد والشافعية في الفقه. الأشعرية كايديولوجية لقوة السلطان، وأعطى التصوف كايديولوجية للطاعة للعامة، وكفر المعارضين وأخرجهم من إجماع الأمة. وهو أول من استعمل حديث الفرقة الناجية تدعيما للدولة وتكفيرا لخصومها، وجعله في أصول العقائد، كملحق في الاقتصاد في الاعتقاد بعنوان "فيما يجب تكفيره من الفرق"<sup>(٦٢)</sup>. وقد عبرت أمثال عامية كثيرة عن هذه القيم السلبية التي روج لها الغزالي والصوفية من بعده. والتي تتكرر قيمة العمل وتنتظر الحلول للمشاكل أو ظهور المعجزات من جديد على يد الأنبياء، وتستسلم للعالم وتتكيف معه دون أن تغيره، ولا تبغي العمل حتى لا يحدث خطأ أو تثار المشاكل؛ فالراحة في القعود، والأفضل ترك الذباب على العين وعدم هشه إتباعا لقضاء الرحمن! ولا يعد العمل

(٦٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، صبيح، القاهرة (٩)، ص ١٢٣-١٢٩.



للمستقبل؛ يكفي الحاضر والمستقبل بيد الله؛ ولا داعي للأخذ بالأسباب فقد تقع الحوادث على أهون سبب<sup>(٦٣)</sup>. ومثال ذلك قيمة الصبر فهو خير، وكل شيء دواؤه الصبر، وهو طريق إلى تحقيق المقاصد؛ والصبر مثل طول البال وعدم التسرع<sup>(٦٤)</sup>. والأفضل عدم مواجهة المشاكل والهروب منها، فالهروب نصف الشطارة. والأفضل خفض الرأس حتى تمر العاصفة، وأن يقبل الإنسان الأمر الواقع، وأن يكون مغلوباً أفضل من أن يكون غالباً<sup>(٦٥)</sup>.

وقد سيطرت هذه الثقافة الآن على النظم السياسية الممثلة في حكم الفرد المطلق ونظام الحزب الواحد، وضعف المعارضة، تجريحا ثم تجريما، فتشتتت القوى الاجتماعية والسياسية وتبعثرت وانعزلت. وأصبح الحاكم وحيدا، يبحث عن أحلاف له في الخارج بعد أن فقد شعبيته في الداخل. وأصبح النظام السياسي وحيدا بعد أن انعزلت عنه جماهيره، يعتمد على الجيش والشرطة ضد الجماعات السرية التي عادة ما تتهم بالتخطيط لتدبير انقلاب في نظام الحكم في المستقبل القريب أو البعيد. وقد أشارت الأمثال العامة إلى حكم الفرد المطلق وغرور الحاكم وغناه في شعب فقير، وإلى خوف الناس منه وصمتهم على جبروته، واتباع الحاكم معهم سياسة الجزرة والعصا<sup>(٦٦)</sup>.

كما إن الثقافة الشعبية مفهوما سلبيا للطبيعة. فالطبيعة أنت من عدم، وتنتهي إلى عدم، وليس لها قوام من ذاتها. هي طبيعة حادثة بتعبير المتكلمين القدماء، ويجوز أن يكون كل شيء فيها على خلاف ما هو عليه. وقد أنكر الأشاعرة، وفي مقدمتهم الغزالي، قانون السببية بأن الله هو الفاعل الحق وغيره فاعل بالمجاز. فهو سبب الاحتراق وليس النار. الطبيعة متلقية وليست فاعلة، فانية وليست باقية، لا قوام لها من ذاتها. فكيف تكون فيها تنمية مستدامة ولا دوام إلا لله؟ كيف يدوم شيء في الطبيعة وكل شيء معلق بأمره ومشروط

(٦٣) والأمثلة على رفض العمل: كل عقدة ولها حلال، ما لها إلا النبي؛ مطرح ماترسي دق لها؛ الباب اللي يجيلك منه الريح سده وإستريح؛ شيلني وشيلك؛ يفتح العين للذبان ويقول داقضا الرحمن؛ إجري يا مشكاح إلني قاعد مرتاح؛ إصرف ما في الجيب يأتيك ما في الغيب؛ تيجي على أهون سبب.

(٦٤) والأمثلة على الصبر: الصبر خير؛ كل شيء دواه الصبر لكن قلة الصبر مالهش دوا؛ من صبر نال ومن لج مالوش، ما دوا الصبر إلا القبر؛ الغيرة مرة والصبر على الله؛ صبري على نفسي ولا صبر الناس على. والأمثلة على طول البال: طول البال تبلى الأمال؛ طولة البال ما تخسر شيء، طولة البال تهد الجمال؛ المعيشة تحب طولة البال.

(٦٥) الأمثلة على الهروب: الهروب نص الشطارة؛ ما يقع إلا الشاطر؛ طاطي لها تفوت؛ بات مغلوب ولا تبات غالب.

(٦٦) أمثلة الفردية: يا أرض ما عليكي إلا أنا؛ يا أرض إشتدي ما عليكي قدي؛ عامل لمونة في بلد قرقانة؛ عامل عنب والباقي فراطة؛ ما حدش يقول على عسله حامض. وأمثلة الجماعة: زي ولاد الكتاب يتسرعوا من أول كف، زي ولاد الحارة زمارة تجمعهم وعصايا تفرقهم.

بمشيئته؟ كما يساء تأويل آية "كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام" في الثقافة الشعبية، وقد استقر التأويل السيء عبر تراث السلطة.

والطبيعة ماهي إلا مرآة تعكس ما بعد الطبيعة، وأداة لاكتشاف الوجود الالهي. فالحادث يحيل إلى القديم، والممكن ينتهي إلى الواجب، والطبيعات مقدمة للالهيات، أو هي الهيات مقلوبة إلى أسفل كما أن الالهيات طبيعات مقلوبة إلى أعلى. الطبيعة ما هي إلا دليل على مدلول، آية على صانع، وسيلة لا غاية، أداة لتحقيق شيء ولا موضوع يتحقق. كل شيء يأتيها من الخارج، الوجود والقانون والفاعلية والأثر. ولا فرق في ذلك، في الوجدان الشعبي بين أن يأتي من الله أو من الساحر أو من القاهر أو من المستعمر مادام المصدر واحداً.

لقد أصبحت الطبيعة في الوجدان الشعبي معادلة للمادة التي ينبغي التطهر منها والزهد فيها. وسادت ثنائيات المادة والصورة: البدن والنفس، المتحرك والثابت، الكم والكيف، الدنيا والآخرة، تجعل السلب في طرف الدنيا والإيجاب في طرف الآخرة. فأدار الناس ظهورهم إلى الدنيا واستقبلوا الآخرة قبل الأوان. فغلب التصوف على الثقافة الشعبية. وأوحت هذه الثقافة للناس بأن الإنسان ما هو إلا عابر سبيل على راحلة في هذه الدنيا، وازدهرت مواويل مسافر، مسافر، راحل، غريب حتى سقط العالم وتسرب إلى أيدي الغرباء<sup>(٦٧)</sup>.

ورويت أحاديث ضعيفة تغذي هذه الثقافة الشعبية السلبية تجاه التنمية، ظاهرها النهي عن الزراعة مثل "لا تتخذوا الضيعة فترغبوا في الدنيا". ولو كان صحيحا لكان معناه عدم الارتكان إلى الدنيا وترك الجهاد والخوف على المال. وهو مادفع عمر إلى جعل أرض السواد ملكية عامة دون تملكها للفاتحين حتى لا يتخلفوا عن الجهاد. وهو نفس المعنى المقصود من حديث "جعل رزق هذه الأمة في سنايك خيلها وأزجة رماحها ما لم يزرعوا، فان زرعوا كانوا من الناس"، حرصا على الجهاد. ويمكن الجمع بين الاثنين في المزارع الجماعية للجنود: قرى في السلم وثغور في الحرب<sup>(٦٨)</sup>. ويروى أيضا أن الرسول لما رأى محراثا قال "ما دخل هذا بيت قوم إلا زلوا". وهو حديث ضعيف بكل مقاييس العقل والنقل.

(٦٧) انظر دراساتنا "Ideology and Development", in *Islam in the Modern World*, Vol. I "Mysticism and Development".

(٦٨) د. محمد عبد الجواد: ملكية الأرض في الإسلام، ص ٤٣-٤٦.



فالقرآن يمدح داوود لأنه استطاع تطويع الحديد "وألنا له زبر الحديد"، ويثني على الحديد ومنافعه "فيه بأس شديد ومنافع للناس".

وغابت مفاهيم التنمية والتغير والتقدم والتاريخ نظراً لسيادة التصور الرأسي للعالم، وتحديد علاقة الأطراف بين الأعلى والأدنى. فالتقدم ارتفاع واستعلاء وصعود، والتأخر انهيار ونزول: إما زهداً في العالم وترفعاً عليه، أو إقبالا عليه ونهلاً منه. والتقدم لا ينشأ إلا في ثقافة تقوم على تصور أفقي للعالم تجعل العلاقة بين الأطراف بين الأمام والخلف، وليس بين الأعلى والأدنى؛ وتتأسس في الوعي التاريخي، وتضع الوعي في حركة الزمان والتاريخ. وقد قامت أيديولوجيات التنمية في الغرب، أساساً، على مفهوم التقدم وعلى فلسفة التطور والتنمية والتغيير (Developmentalism). ثم انتقلت إلى مجتمعات تخلص من هذه المفاهيم بوضوح. فسهل حصارها وعزلها ثم تهيمشها وازاحتها.

وفي نفس الوقت أصبحت الأيديولوجيات السياسية الوافدة في ذهن الشعبي أقرب إلى الدعاية للنخبة السياسية منها إلى معتقدات في الثقافة الشعبية. تروج لها أجهزة الإعلام وأدبيات وزارة الثقافة ومصالح الحكومة والعلاقات العامة. والشعوب بطبيعتها قد حصنت ضد الدعاية نظراً لأنها تعلم أنها لا تقول الحقيقة. فالهزيمة العسكرية في الخطاب الاعلامي نصر معنوي للارادة، والجوع الجسدي شبع روحي، وغلاء الاسعار اصلاح اقتصادي، والازمة السياسية فرج قريب. وارتبطت الناس بالاذاعات والصحف الاجنبية تستقي منها الاخبار، وتعرف منها ما يدور في مجتمعاتها. فالوعي الحقيقي قادر على اراحة الوعي الزائف. وتنفذ الشائعات بين الخطاب الدعائي الرسمي المزيف والخطاب الخارجي الاجنبي الحقيقي، فتصبح الشائعة حقيقة، والحقيقة شائعة. وتتحول الثقافة إلى دعاية، والاعلام إلى اعلان، ولا يعود هناك فرق بين الثقافة والاعلام، بين كليات الجامعة وأجهزة الاعلام، بين وزارة الثقافة ووزارة الاعلام.

ويردد الشباب الشعارات، التي تملأ الشوارع كالتبيل الاجوف: العمل حق، العمل شرف، العمل واجب، العمل حياة، الاشتراكية كفاية وعدل، الاتحاد والنظام والعمل، الحرية والاشتراكية والوحدة، وبين الشعار والواقع مسافة كبيرة. وفي ثقافة تقوم على القدوة والاسوة والسنة والنموذج، بأن للناس اختلاف القول عن العمل عند النخبة السياسية. وظهر المليونير الاشتراكي، والباشا الماركسي، والدكتاتور الليبرالي. فالاشتراكية "للناس اللي فوق"، والقومية سلوك القطري، والليبرالية خطاب المتسلط. ومما ساعد الناس على اعطاء ظهورهم لعمليات التنمية هذا الاحساس بالتناقض بين الاقوال والافعال عند النخب الحاكمة، خاصة وان الامثال العامية مليئة بالتهكم على ذلك مثل "اسمع كلامك يعجبني اشوف اعمالك استعجب".

وهو ما عبر عنه ايضا المصلحون المحدثون بقولهم "ما اكثر القول واقل العمل"<sup>(٦٩)</sup>. كما نقدت بعض الامثال العامية هذه الوعود الكاذبة، وفضلت العاجل على الآجل، ورزق اليوم المضمون على وعود الغد الكلامية<sup>(٧٠)</sup>.

لقد غابت اذن اعادة بناء الموروث الثقافي بحيث يكون سنداً لايديولوجيات التنمية التي ظلت وافدة على السطح والثقافة الموروثة تسري في الاعماق قابعة فيها ومترصدة للوافد لازاحته واستبعاده بعد حصاره وعزله. فلما انهارت تجارب التنمية، سواء في التجربة الاشتراكية في الستينيات او في التجربة الرأسمالية منذ السبعينيات وحتى الآن، برزت المحافظة الدينية التقليدية تعرض نفسها كبديل عن البديلين المنهارين. فظهرت شعارات "الاسلام هو الحل"، "الاسلام هو البديل". وبدا من النخب الحاكمة التي لم يتغير رجالها في كلا الحالتين، ظهر شعار "الحاكمية لله". ولما كان الثأر قائماً بين أيديولوجيات التنمية، الاشتراكية والرأسمالية، وبين الثقافة الموروثة بعد ان ازاحت أيديولوجيات التنمية مناوئها عن السلطة، بدأ الصراع الدموي بين الاثنتين كما هو الحال في الجزائر ومصر<sup>(٧١)</sup>.

(٦٩) جمال الدين الافغاني، العروة الوثقى، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٤.

(٧٠) مثل: بيض النهاردة أحسن من فرخة بكره؛ جرادة في الكف ولا ألف في الهوا؛ البهيم من ودنه وبني آدم من لسانه.

(٧١) انظر دراستنا، "الحاكمية تتحدى"، في هموم الفكر والوطن، ج ١، التراث والعصر والحداثة، ص ٤٢٩ و ٤٥٠.



## سابعاً - المقومات التراثية لايديولوجيات التنمية

بالرغم من أن مفاهيم العلم والعمل، لفظاً ومضموناً، والتكافل الاجتماعي، مضموناً، تدخل ضمن العناصر المكونة لايديولوجيات التنمية، تظل هذه المفاهيم مغلفة ومطوية في الثقافة التقليدية التي تمنعها من الفاعلية والأثر. لذلك يمكن تحريرها منها وادخالها في ثقافة عربية اسلامية أكثر تحرراً حتى يمكن أن تظهر فاعليتها مع مجموعة أخرى من المفاهيم المكونة لايديولوجيات التنمية، وهي مجموعة يمكن أن تصبح، مع مزيد من الإحكام النظري والعملية ايديولوجية عربية اسلامية متكاملة للتنمية تملأ الفراغ الناشئ بين الثقافة التقليدية الموروثة والايديولوجيات الغربية للتنمية.

ويساعد كثير من الأمثال العامة على تأكيد مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي. فالعلم بالشئ أولى من الجهل به، ولا يوجد حد أقصى له؛ ويظل العالم متعلماً حتى آخر العمر؛ وهو علم في الصدور وليس في السطور؛ وهو قيمة في حد ذاته في كل زمن، لا ينتج إلا في العاقل<sup>(٧٢)</sup>. ومن هنا ارتبط العلم بالعقل. فالعقل وسيلة معرفة الله وهو زينة الانسان وقد تخرب الدنيا ويعمر العقل. والعاقل يدرك العاقبة، ويعتبر بغيره، يفهم الإشارة والرمز. يوحد العقل الناس بينما تفرقهم الأرزاق. لا يرتبط بالبدن، لا بالجسم ولا بالبطن. وآفة العقل النسيان. لذلك لزم تدوين العلم. وهناك عديد من الأمثال العامة التي تدعو الى العمل الإيجابي، والاستعداد للعمل المنتج، وفلاحة الأرض، والعزم والسعي والاعتماد على الذات دون الغير، وتقول بأن الشكوى سلاح الضعيف. ولا يوجد خير من أكل الإنسان من عمل يده دون مدها الى الغير. لذلك عظمت الثقافة الشعبية الحمار لما يمثله من عمل عضلي ومثابرة حتى ولو كان حمار الغير<sup>(٧٣)</sup>.

(٧٢) مثل: العلم بالشئ ولا الجهل به؛ العلم في الصدور مش في السطور؛ العلم في كل زمن له قيمة وثمن؛ يموت المعلم وهو بيتعلم؛ علم في المتبلم يصبح ناسي. وأمثال العقل مثل: ربنا عرفناه بالعقل؛ خراب يا دنيا عمار يا مخ؛ العاقل تعبان؛ العاقل في غفارة نفسه؛ العاقل من اعتبر بغيره؛ العقل زينة لكل رزينة؛ العاقل من غمزة والجاهل من رخصة؛ ضاع عقله في طوله؛ عند البطون تضيق العقول؛ لما اتفرقت العقول كل واحد عجب عقله، ولما اتفرقت الأرزاق ما حذر عجب رزقه؛ هو الانسان عقله دقتر.

(٧٣) مثل: إحضر أردبك يزيد؛ الأرض مش تهادي دي ضرب على الكلاوي؛ أزرع كل يوم تأكل كل يوم؛ إعزم وأكل العيش نصيب؛ أعمل حاجتي بايدي ولا أقول للكلب يا سيدي؛ أهي الأرض سودة والطاعم الله؛ سلاح الضعيف الشكية؛ حمار شغل؛ حمار ما هو لك عافيتة حديد.

كما تؤكد بعض الأمثال العامة قيمة التكافل الاجتماعي بالتركيز على قيمة الجيرة وأخوة الجار وأولوية في الشفاعة حتى ولو جار، ونقد جار السوء الذي يحرق زرع الجار والذي يحسب ويعد ما يدخل للجار وما يخرج منه. كما تبين بعض الأمثال الأخوة في المجتمع والتآخي في المأكل والمشرب، فالمجتمع وحدة عضوية واحدة، قرية صغيرة، يفرح الناس بعضهم البعض، ويعيشون ويموتون معاً<sup>(٧٤)</sup>.

فاذا كانت ايديولوجيات التنمية تقوم على مفهوم التقدم، وإذا غاب هذا المفهوم بالمعنى الدقيق ولم يكن له حضور مباشر، يظل بالامكان البحث عن جذوره وعن عناصر مكونه له ولو بطريقة مباشرة في الموروث الثقافي. وإذا كان الوحي نزل على مراحل، وساهم في تطور الوعي الانساني وتحريره من أسر الطبيعة وتحكم البشر، مرحلة مرحلة، فإن غاية الوحي هي التقدم، تقدم الوعي، قبل تنمية الموارد الطبيعية. وإذا كانت المرحلة الأخيرة أيضاً قد تضمنت التدرج في التشريع كما هو معروف في الناسخ والمنسوخ، من الأخف الى الأثقل أو من الأثقل الى الأخف، فإن الوحي يكون قد أخذ التطور في الاعتبار. وهذه هي الحكمة من نزول الوحي منجماً ومفرقاً كي يقرأه الناس على مهل لتدبر أحكامه وصلتها بالزمان ولتثبيت الفؤاد وبلورة الوعي بالتاريخ<sup>(٧٥)</sup>. بل ان الوحي يضع سنناً للكون، وقانوناً لقيام المجتمعات وانهارها وتقدم التاريخ العام، (وتلك الايام نداولها بين الناس) من اجل ان يعي الانسان قانون التاريخ ويسير على هدايه. وتلك هي الغاية من قصص الانبياء التي، بالرغم من تواليها الزماني، تخضع لبنية واحدة: النهضة والسقوط بسبب ترك التوحيد العملي، والخوف من الحكام أو نفاقهم، والركون الى الدنيا، وضياح القضية. فالتاريخ مسرح كبير عبر الزمان تدور فيه افعال البشر.

هذا التقدم مرهون بصراع اجتماعي. فالتقدم معركة سياسية: "ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت الارض". والحراك الاجتماعي شرط الصلاح: "ولولا دفع الله الناس بعضهم لهم لهدمت صوامع وبيع". فالصراع الاجتماعي وسيلة لتحقيق الخير ودفع الشر. بل ان لفظي التقدم والتأخر لفظان قرآنيان: "لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر"، من اجل المنافسة في الخير "فالسابقون السابقون".

(٧٤) مثل: الجار أولى بالشفاعة؛ الجار جار وإن جار؛ جارك قدامك ووراك إن ما شاف وشك يشوف قفاك؛ الجار السوء يحسب الداخل ما يحسب الخارج؛ جارنا السوء ما أراده اللي معنا كله واللي معه خباه؛ ما بعد حرق الزرع جيرة. وأمثلة التضامن الاجتماعي مثل: الحسن في الحسن؛ حطوا ثقلينكم وأنا لقمة بجملتكم؛ إطعم مطعوم ولا تطعم محروم؛ إن كان جارك فيه خير إفرح له؛ بلدنا صغيرة وتعرف بعض.

(٧٥) انظر دراستنا "هل غاب مفهوم التقدم في تراثنا القديم؟، في هموم الفكر والوطن، ج ١، التراث والعصر والحداثة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٤٠٣-٤١٢.



بل ان التاريخ كله تقدم، من الخلق حتى البعث، من الماضي الى المستقبل، والانسان في الحاضر بالايامن والعمل، بالفرد والجماعة، هو القادر على هذا التحول. فهو نقطة ارتكاز الوعي التاريخي من الماضي الى الحاضر، ومن الحاضر الى المستقبل. والامل في حياة بعد الموت، في جزاء على العمل الصالح، يعطي تفاؤلا بالمستقبل، والتفاؤل احد مكونات التقدم، وهو اساس الوعي الديني "ولا تيأسوا من روح الله فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون"، و"قل يا عبادي اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله" (٧٦).

وتستطيع الأمثال العامية عن الإستعداد للغد والتبصر للمستقبل المساهمة في إبراز بعد المستقبل في الثقافة الشعبية والتخطيط، في مقابل أمثال أخرى ما زالت تركز على الحظ واليوم (٧٧).

وإذا كانت إيديولوجية التنمية تقوم على العقلانية والترشيد كأحد مظاهر العلم في الطبيعة من اجل السيطرة عليها، فانه يمكن الاعتماد على هذا التيار في التراث القديم كما بدا عند المعتزلة وابن رشد. وقد يساعد الاعتماد على العقل عملية التنمية في الاعتماد على المعقول دون المنقول، سواء كان من القدماء او المحدثين، من الموروث او الوافد. ويتجلى العقل عند ابن رشد في البرهان. فالحكمة هي النظر في الاشياء كما تقتضيه طبيعة البرهان. والقول البرهاني هو القول العلمي الذي يتجاوز القول الجدلي، كما هو الحال في نظريات التنمية وتضاربها بين اشتراكية ورأسمالية. كما انه يتجاوز القول الخطابي مثل الخطاب السياسي للجماهير، الذي يعد في المستقبل اكثر مما يحقق في الحاضر. ثم ان النظر واجب بالشرع، بل هو اول الواجبات.

كما وضع القدماء اصول علم الفقه بأكمله من اجل البحث عن العلل المؤثرة في الافعال الانسانية، وهي التي يتحقق فيها العلم والعمل، العلم عن طريق القياس الفقهي الذي يجمع بين استنباط العلة من الاصل واستقرائها في الفرع، والتمييز بين انواع العلل: اقواها، وهي العلة المؤثرة، واضعفا، وهي العلة المناسبة او العلة الملائمة. فبالاضافة الى صيغ الامر والنهي، "افعل" او "لا تفعل"، هناك المكونات المادية للفعل، بما في ذلك الدوافع والغايات

(٧٦) انظر دراستنا "هل غاب مفهوم التقدم في تراثنا القديم؟"، في مفهوم الفكر والوطن، ج ١، التراث والعصر والحداثة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٤٠٣-٤١٢.

(٧٧) مثل: خلي شربة لبكرة؛ من قدم السبت يلقي الحد قدامه؛ من قدم شيء يبده التقاه. وامثال الحظ مثل: رزق يوم بيوم والنصيب على الله؛ ساعة الحظ ما تتعوضش.

والامكانيات. كما عبرت الأمثال العامية عن أولوية الدنيا على الدين وعن أن ما يحتاجه البيت لا يصرف على الجامع من زيت أو حصير أو حسنة أو لقمة أو زكاة.

ويجتمع العلم والعمل معا في مفهوم التسخير، وهو مفهوم قرآني: تسخير الله الطبيعة لصالح الانسان وجعلها ميدانا لفعله ونشاطه عن طريق البحث عن عللها والسيطرة عليها والتحكم فيها لإعمار الارض. فقد وضع كل شيء لصالح الانسان على نحو مبدئي، من اجل افساح المجال لتحقيق رسالة الانسان في الطبيعة وعلى الارض هادفا الى السماء. وقد ورد لفظ "سخر" في القرآن ٢٢ مرة، بمعنى تسخير الله الطبيعة لصالح الانسان، وتسخير الشمس والقمر والنجوم والسحاب والليل والنهار وما في السموات من طير وما في لارض من انهار وبحار وفلك وجبال، بل وتسخير بدن الانسان له (٧٨).

والانسان سيد الكون، خلق كل شيء لاجله، وكُرِّم في البر والبحر: "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر"، وجعله الله خليفة في الارض: "يا آدم انا جعلناك في الارض خليفة"؛ "وجعلناكم خلائف في الارض". والانسان صاحب رسالة ومحقق امانة اخذها على عاتقه بحرية تامة. لذلك كان اعظم من السماوات والارض والجبال التي ابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان. رسالته، إعمار الارض: "هو الذي انشأكم في الارض واستعمركم فيها"، ينحت في الجبال بيوتا، ويأخذ من الاطعان خيما، والخيل والبغال والحمير للركوب. لذلك جاءت الدعوة الى العمل؛ "وقل اعملوا"؛ "قال يا قوم اعملوا على مكانتكم اني عامل". وهي نفس الدعوة الى الكدح والعمل في الارض والنضال فيها: "يا أيها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه". وتؤيد بعض الأمثال العامية هذا التصور لعمل الإنسان في الأرض وإستعمال المحراث والمنجل والقيام بتقليم الأرض وإدارة الرعي، والدعوة الى زراعة الأرض حتى لا يموت الفلاح (٧٩).

والارض في القرآن الكريم هي الارض الخضراء التي ينزل عليها الماء فتتهتز وتربو وتنبت من كل زوج بهيج، وليست الارض الصفراء، الهشيم الذي تذروه الرياح. وهي الارض المملوءة بالنبات والحيوان والطعام والشراب وكل مقومات الحياة للانسان، وبها من المعادن للزينة والصناعة. ولكنها في نفس الوقت للسعي والكد والكدح، وللسكن والمستقر.

(٧٨) انظر دراستنا "Human subservience of nature", in *Islam in the Modern World*, vol.1, Religion, Ideology and Development, pp. 267-335.

(٧٩) مثل: صيف بمجراتك ولا تصيف بمنجلك؛ قلم الأرض واخدم؛ القمح يدور ويجي الطاحون؛ ما يموت في السر الا قليل الفلاحة.



هي فراش للانسان وبساط له يمشي في مناكبها. لا يتناقل فيها ولا يخلد لها بل يسعى ويتجاوز، فهو خليفة فيها. لا يعلو ولا يستكبر، بل يجاهد لتحقيق الرسالة. فهو ليس فيها عبثا. يصلح فيها ولا يفسد، يهاجر منها ولا يعود حتى يتمكن فيها ويرثها العباد المتقون.

وهي نفس المعاني التي في السنة. اذ شجع الرسول على زراعة الارض البور: "من احيا ارضا ميتة فله رضىيتها، وليس لعرق ظالم حق". ولما كانت الارض في حاجة الى مياه تحييتها فان "من احتقر بئرا فله حريمها اربعون ذراعا". ومن زرع زرعا او غرس غرسا فأكل منه انسان او سبع او طائر فهو له صدقة الطعام. في الارض والسماء والبحر والانهار، حبوبا واسماكا ولحما طريا. فالارض خيرة جادة والانسان يقابل الخير بالخير، فلاحتها وريها وزراعتها وعمارها واصلاحها<sup>(٨٠)</sup>.

بل ويذكر القرآن الحديد والمعادن. "فالحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس" في الحرب والسلم. كما استطاع داود اذابته "وألنا له الحديد". واستعمله الاسكندر ايضا، واذاب تراب الحديد: "أتوني زبر الحديد حتى اذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى اذا جعله نارا قال أتوني افرغ عليه قطرا. والنحاس المحمي بالنار ايضا وسيلة للعذاب: "يرسل عليكم شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران".

وفي نفس الوقت تزدهر صورة التجارة في القرآن بالرغم مما يعاب في التراث الفقهي القديم وعند ابن خلدون من اخلاق التجار. بل ان صورة التجارة الراجعة استعملت لضرب المثل بالعلاقة بين الدنيا والآخرة. فقد ورد لفظ "تجارة" في القرآن بمعنى إيجابي، وهي التجارة الحاضرة عن تراض دون ان تلهي عن ذكر الله او تبور. ليس القصد منها الربح بل توفير الخدمات العامة. لذلك لم يذكر لفظ "ربح" في القرآن الا مرة واحدة وبمعنى سلبي وهو عدم الربح "اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم". في حين ورد لفظ "كسب"، ويعني كسب الافعال بناء على المسؤولية الفردية والجماعية وليس كسب المال. كما تعرضت بعض الأمثال العامة للتجارة من أجل الاعتدال في المكسب، والحث على التجارة دون العمل بالأجر، والبيع دون الرهان، وتحمل الخسارة للتعلم منها والحث على أخلاق التجار من أمانة ونزاهة<sup>(٨١)</sup>.

(٨٠) انظر دراستنا: "الاخضر والاصفر في القرآن الكريم"، في هموم الفكر والوطن، ج ١، ص ٥٧-٩٨، وأيضا "The greenery between Islamic tradition and the necessities of life in Egypt today" in *Islam in the Modern World*, vol. I, p. 355-65.

(٨١) وذلك مثل: بيع بخمسه واشترى بخمسه يرزقك الله من بين الخمستين؛ بيع واشترى ولا تتكري؛ بيعه ولا ترهقه؛ الخسارة التي تعلم مكسب؛ الخسارة تعلم الشطارة؛ الخسارة المستعجلة ولا المكسب البطيء؛ الفاجر يأكل مال

ويساند هذا التصور العام للعمل في الارض والزراعة والصناعة والتجارة، كقطاعات للتنمية، نظام سياسي يقوم على النصيحة والحسبة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي الرقابة الرسمية والشعبية على مظاهر النشاط الاقتصادي. كما تستطيع الشورى وعدم التفرد بالرأي واسناد الامر الى أهله المساهمة في المشاركة الشعبية في التنمية، والتقليل من مخاطر الانفراد بالرأي واصدار القرار من غير ذوي الخبرة، كما هو معروف من الآيات القرآنية الشهيرة عن الشورى مثل "وشاورهم في الامر"، وأمرهم شورى بينهم"، وكقول الرسول "اشيروا علي ايها الناس". لذلك تنقد بعض الأمثال العامة حكم الفرد المطلق ونفاق الحكام والخوف منهم وسلبية الناس عن رد فرعون، وإزدواجية السلوك مع الحكام، تأييدهم في العلن ونقدهم في السر<sup>(٨٢)</sup>.

ان مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي مفاهيم تراثية، منقولة من القدماء دون توظيفها في تجارب التنمية المعاصرة التي تغلب عليها المفاهيم الوافدة الموازية. ويظل الفكر العربي المعاصر حائرا بين المصدرين المتصارعين، وقد تكون المعاني واحدة. انما الصراع، في حقيقته، هو صراع على السلطة السياسية من أجل الحكم المطلق، سواء من هذا الفريق او من ذلك الفريق. وهنا تبرز اهمية الحوار الوطني من أجل توحيد الخطابين في الفكر العربي المعاصر، الاسلامي القديم والعلماني المعاصر، من أجل صياغة خطاب وطني واحد لبرنامج تنموي وطني موحد بصرف النظر عن الاطر النظرية. وقد تكون هذه الاطر متعددة نظرا، ولكنها متفقة عملا على خطة تنموية واحدة. ففي العمل يتوحد النظر، وفي التكافل الاجتماعي تظهر وحدة الامة بصرف النظر عن تعدديتها النظرية.

التاجر؛ مفتش رب أخاف منه؛ يافرعون مين فرعنك قال مالفقش حد يردني؛ السلطان مع هييته يتشتم في غيبته؛ ركب الخليفة وانفض المولد؛ بوس الأيد ضحك على الدقون.

(٨٢) ورد اللفظ ٩ مرات بمعنى إيجابي، في حين ورد لفظ كسب، للأفعال، ٦٧ مرة.